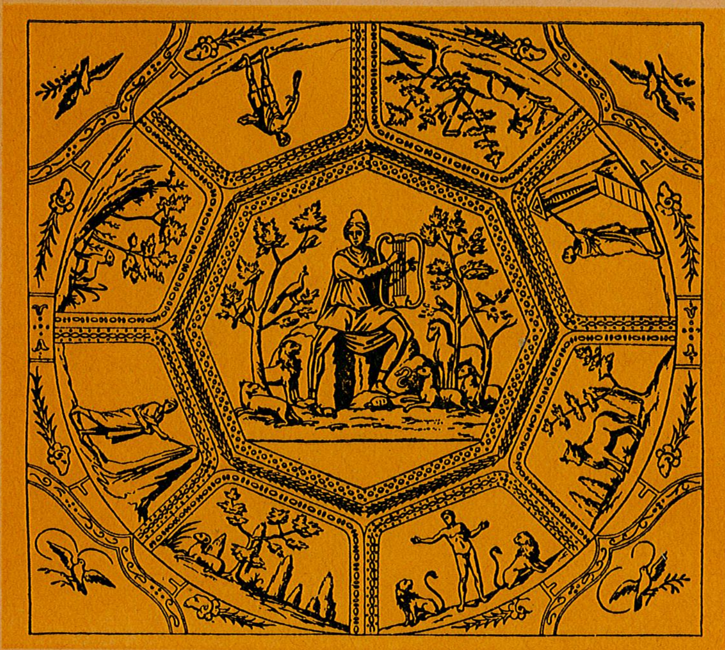
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

W. K. C. GUTHRIE
MAITRE DE CONFÉRENCES
A L'UNIVERSITÉ DE CAMBRIDGE

ORPHÉE ET LA RELIGION GRECQUE

ÉTUDE SUR LA PENSÉE ORPHIQUE



TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR S. M. GUILLEMIN

Avec 19 figures

PAYOT, PARIS

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

W. K. C. GUTHRIE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'UNIVERSITÉ DE CAMBRIDGE

ORPHÉE
ET LA
RELIGION GRECQUE

ÉTUDE SUR LA PENSÉE ORPHIQUE

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR S. M. GUILLEMIN

Avec 19 figures



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1956

W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*, Methuen & C°Ltd, Publishers, Londres.

Οὐκέτι θελγομένας, Ὀρφεῦ, δρύας, οὐκέτι πέτρας
ἄξεις, οὐ θηρῶν αὐτονόμους ἀγέλας·
Οὐκέτι κοιμάσεις ἀνέμων βρόμον, οὐχὶ χάλαζαν,
οὐ νιφετῶν συρμούς, οὐ παταγεῦσαν ἅλα.
Ὤλεο γάρ· σὲ δὲ πολλὰ κατωδύραντο θύγατρες
Μναμοσύνας, μάτηρ δ' ἔξοχα, Καλλιόπα.
Τί φθιμένοις στοναχεῦμεν ἐφ' υἱάσιν, ἀνίκ' ἀλαλκεῖν
τῶν παίδων Ἀΐδαν οὐδὲ θεοῖς δύναμις;

[*Anth. Pal.*, 7. 8.]

PRÉFACE

Il existe deux catégories de gens qui éprouvent probablement quelque méfiance à l'égard d'un livre sur l'Orphisme ; il y en a une troisième, plus restreinte sans doute, mais ayant droit à tous les égards, qui l'accueillera peut-être avec satisfaction. A cette dernière catégorie appartiennent ceux qui ont appris à connaître et à apprécier la littérature classique, sans jamais cependant avoir vis-à-vis des sujets religieux l'intérêt d'un spécialiste de ces questions ; ceux-là ont encore présent à la mémoire ce sentiment qu'ils connurent autrefois au collège, sentiment de curiosité frustrée, pour ne pas dire d'agacement, lorsqu'ils lisaient dans leurs manuels, ou entendaient dire à leurs professeurs, que tel ou tel passage d'un grand écrivain, Platon, Pindare ou Virgile, était un reflet des doctrines orphiques. « Ce passage est d'inspiration orphique », disait simplement le commentaire, et l'élève demeurait perplexe, se demandant si cette explication pouvait étayer sa compréhension du texte par de vagues associations d'idées, et, dans le cas contraire, si c'était sa faute à lui ou celle du commentateur.

Des deux premières catégories de gens dont j'ai parlé au début, l'une comprend les lecteurs qui n'ont que des vues générales et qui en sont arrivés à regarder avec une méfiance compréhensible tous les termes finissant en isme, *comme étant synonymes d'abstraction, de nébulosité et d'ennui. La seconde englobe des érudits de profession à qui il a été plus d'une fois clairement prouvé que l'Orphisme n'était rien de plus qu'une supposition hasardeuse sans bases précises. Que les lecteurs rebutés par des mots trop savants veuillent bien aller au fond des choses afin de voir si leurs craintes sont justifiées. Tous seront sans doute rassurés par le fait que leurs points de vue divers sont ici pris en considération.*

Un Manuel de l'Orphisme *ne m'a pas paru être un titre très heureux, et je l'ai écarté, mais j'espère avoir réussi à conserver à ce livre les caractères d'un manuel ; il y en a deux principaux : un manuel ne doit pas présenter sans nécessité des termes ou des vues trop techniques, et il doit essayer d'éviter ce qui n'est que théorie pure. La maxime chère à Aristote est toujours valable : chaque sujet doit être traité selon sa nature particulière ; et, en ce qui concerne notre étude actuelle, les théories non seulement peuvent, mais doivent, être discutées. Il vaut tout de même la peine de tenter une nette discrimination entre un simple énoncé de ce qui est évident avec toutes les conclusions qui s'imposent et tout ce qui n'est*

que spéculation pure, même si cette spéculation paraît séduisante et vraisemblable.

Notre livre actuel traite avant tout d'un problème particulier. Il ne peut donc pas s'étendre à tout le cadre du problème, c'est-à-dire à toute la religion grecque. Si jamais le lecteur sentait le besoin d'une étude plus générale, l'ouvrage de M. P. Nilsson, History of Greek Religion (*Oxford*, 1925), *est fort à recommander ; parmi les nombreuses études sur la religion grecque, je n'en connais pas de plus propre à servir d'introduction à notre sujet. L'étude de l'Orphisme soulève inévitablement, comme elle l'a toujours fait, d'innombrables questions de religions comparées ; celles-là aussi ont été laissées de côté pour la raison qu'une étude impartiale sur la nature de l'Orphisme forme nécessairement les préliminaires à ces questions, bien que ce soit là une vérité qui, en général, ne semble pas être comprise. Ce que j'ai donc essayé de faire est de suivre une certaine trace à travers les vestiges, qu'ils soient littéraires ou autres, de la Grèce classique et post-classique, et, autant qu'il m'a été possible, j'ai voulu l'analyser et évaluer son influence sur la vie et la pensée populaires. J'ai eu l'ambition de satisfaire ainsi ceux qui désirent faire plus ample connaissance avec le peuple grec et ces temps reculés ; j'ai également désiré procurer des sujets d'étude et de comparaison aux futurs chercheurs, puisqu'il semble inévitable qu'on continuera longtemps à mettre l'Orphisme en parallèle avec d'autres systèmes religieux.*

On remarquera que j'ai ostensiblement employé le nom personnel d'Orphée dans le titre du livre et dans les titres en tête des chapitres. Cela n'implique pas un préjugé de ma part en faveur de la réalité historique, mais plutôt un désir de m'en tenir strictement à ce qui, pour les Grecs, s'associait au nom d'Orphée ; peut-être aussi pour réagir contre une tendance à considérer le terme « orphique » comme vaguement synonyme de tout élément mystique de la religion grecque.

Sur plus d'un monument de l'ancienne Grèce, on peut voir la tête coupée d'Orphée qui chante ; c'est à cause d'une légende selon laquelle la tête du musicien fut après sa mort retrouvée seule et chantant toujours. Peut-être que notre étude sur Orphée n'aboutira en fin de compte qu'à lui consentir la voix la plus mélodieuse et rien d'autre. S'il en est ainsi, il faudra nous en réjouir plutôt que de nous en plaindre. Cette voix a chanté pendant plus de mille ans, et c'eût été là un exploit bien difficile à réaliser, si cette voix avait vraiment été un organe corporel ; nous nous emploierons mieux à rechercher les mélodies mêmes et le pouvoir de ce chant sur le peuple, qu'à poursuivre un élément intangible se rattachant à Orphée, qui, lorsque nous croirons l'avoir identifié, se trouvera n'être qu'une illusion.

J'ai été grandement aidé dans mon travail par le professeur A. B. Cook, ma dette vis-à-vis de lui est considérable. Il m'a donné accès à toute une mine de documentation ; il a aidé de façon pratique un novice en l'art de préparer les illustrations, travail ingrat, mais indispensable (et a parfois fourni les sujets mêmes) ; enfin, son influence n'a jamais manqué de faire cesser quelques crises de désespoir comme peut en connaître un auteur qui passe par les pénibles débuts de son premier ouvrage. Les épreuves ont été relues par M. W. Hamilton, fellow de Trinity College, et je lui suis redevable de bien des corrections utiles. Il me faut aussi rappeler ici tous ceux auxquels je dois d'avoir pu continuer des études qui ont ce livre pour résultat concret. Leurs noms sont trop nombreux pour que je puisse les mentionner tous, mais je ne voudrais pas passer sous silence les administrateurs de la Fondation Craven, qui autrefois me rendirent possible une carrière universitaire, ni les dirigeants de Peterhouse, qui m'ont permis de la continuer dans une ambiance idéale.

Les recherches dans la littérature grecque m'ont été infiniment facilitées, et on pourrait presque dire qu'elles ont été rendues possibles pour la première fois, grâce à la compilation faite par Otto Kern de tous les fragments se rapportant à l'Orphisme, ouvrage qui parut en 1922. Ce livre est divisé en deux parties, Testimonia *et* Fragmenta. *Pour les citer, j'emploie l'abréviation Kern,* Test., *pour la première partie, et* O. F. *pour la seconde. J'ai généralement préféré faire moi-même les traductions d'auteurs anciens ou modernes qui avaient trait à mon sujet, même lorsqu'une traduction anglaise en avait déjà été faite ; j'en prends donc l'entière responsabilité, sauf pour les rares cas où je me réfère à une traduction déjà publiée. Mon index bibliographique comprend seulement les ouvrages que j'ai eu à citer ; il ne donne donc pas une liste complète des ouvrages concernant l'Orphisme et ne se borne pas à ceux qui traitent ce sujet. Pour une bibliographie complète des études orphiques, on peut se référer à Kern,* Fragmenta, *p. 345 et suiv. Un certain nombre de livres intéressant notre sujet et publiés depuis 1922 se trouvent dans ma propre bibliographie.*

Après bien des hésitations les notes ont été réunies à la fin de chaque chapitre, et le rappel du numéro du chapitre à chaque page pourra sans doute faciliter les recherches. Enfin, je veux espérer que ma façon légèrement fantaisiste d'orthographier les noms grecs rencontrera toute l'indulgence possible, et j'offre mes excuses à tous ceux qui pourraient en être choqués.

W. K. C. GUTHRIE.
Peterhouse, Cambridge.

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

L'auteur d'un ouvrage tel que celui-ci doit s'estimer très satisfait lorsque ses éditeurs lui proposent une réimpression, malgré les conditions actuelles ; et je suis tout à fait d'avis qu'aucun changement important ne doit être apporté dans le texte même, mais que toutes les modifications ou additions indispensables doivent être indiquées dans une nouvelle préface. Il aurait sans doute été bon d'entreprendre une révision complète qui aurait fait profiter le texte de toutes les suggestions trouvées dans les revues littéraires et aussi des nouveautés publiées sur le sujet. D'autre part, il n'y a eu aucune découverte sensationnelle sur l'Orphisme, et il n'y en aura probablement pas. Il s'agit plutôt d'argumenter et de tirer des conclusions variées avec les documents qu'on a déjà, et les idées qui sont énoncées ici s'en vont se ranger près de bien d'autres qu'il faudrait lire et comparer, si l'on voulait se faire une idée de la question.

J'ai défini mon opinion, en me référant à des discussions récentes du sujet dans le chapitre XI de mon livre Les Grecs et leurs dieux *(éd. fr. Payot, Paris) et il n'est pas nécessaire d'y revenir. Peut-être que dans cette nouvelle édition il sera utile* 1° *de signaler les ouvrages les plus importants ayant trait à l'Orphisme qui ont été publiés depuis la première édition, ou bien ont été passés sous silence, et* 2° *d'ajouter certaines notes sur des points de détail, surtout en citant des passages intéressants de livres ou d'articles ; ceci a été fait dans un supplément aux notes placé à la fin de l'ouvrage, et un gros astérisque a été mis dans le texte aux endroits voulus pour indiquer le renvoi à cette deuxième sorte de notes.*

W. K. C. G.

CHAPITRE PREMIER

ORPHÉE AU NOM FAMEUX

Pour ceux qui désirent obtenir des réponses, c'est déjà faire un vrai progrès que de poser la question qui convient. (ARISTOTE).

'Ονομακλυτὸν 'Ορφήν : « Orphée au nom fameux. » C'est par ces mots arrachés à leur contexte, comme tant de fragments des littératures antiques, et enfouis dans les écrits d'un auteur bien postérieur, qu'Orphée nous apparaît pour la première fois dans l'histoire. Ce sont les termes employés par le poète grec Ibykos, qui vivait au VIe siècle avant notre ère. Fameux, Orphée l'était déjà en effet, lorsque nous en entendons parler pour la première fois, et fameux, il l'est toujours demeuré. Il est donc bien loin d'être exact que le personnage qui donne son nom à notre ouvrage soit une figure obscure, sans importance et peu connue. Peu de gens, sans doute, sont bien renseignés sur ce qu'on nomme l'Orphisme : pouvons-nous les en blâmer ? Ce mot, qui d'ailleurs est fort laid, est de fabrication toute moderne, et n'est nullement contemporain de ce qu'il tente de caractériser ; peu de gens, d'autre part, ignorent complètement le musicien, qui, lorsqu'il touchait son luth et chantait, obligeait les arbres et les sommets glacés des monts à se courber. On peut ne point goûter les poètes romantiques du siècle dernier, on peut même penser avec Robert Browning (mais, espérons-le, avec un plus grand souci d'exactitude vis-à-vis des noms propres !) qu'il n'est pas nécessaire de « découvrir qui était Orphée ou Dionysius Zagreas » (*sic*). Même avec une telle opinion, il est rare qu'on soit assez peu versé dans la littérature pour ne pas savoir quelle était la Muse qui fut la mère d'Orphée. Bref, tout le monde a entendu parler d'Orphée.

Mais, si nous essayons d'être un peu moins littéraire et un peu plus historique, c'est alors que commencent les difficultés. A mesure que nous tentons de la situer dans le cours des siècles, la figure d'Orphée s'estompe de plus en plus, elle nous échappe : elle semble être Protée lui-même tant elle a de facilité à nous glisser entre les mains au moment où nous croyons bien la saisir et où nous voudrions lui faire dire exactement qui elle est et ce qu'elle incarne. Si nous disions, et je crois que nous sommes autorisés à le faire, que la plupart des gens instruits ne voyaient en Orphée qu'un grand musicien, nous serions plus près de la vérité.

Car c'est sous ce jour qu'Orphée apparaît avec le plus de netteté, aussi bien dans Shakespeare, qui nous le présente avec son luth, que dans Pindare, qui nous dit de lui : « Orphée à la lyre d'or, le Père des Chants. »

C'est seulement en nous penchant sur l'antiquité, et en pressentant tout ce qu'elle peut nous apprendre sur Orphée, que nous commençons à sentir le besoin d'une connaissance plus approfondie du sujet. Pour les Anciens, Orphée n'était pas seulement une sorte de charmeur de serpents d'une espèce supérieure, qui, connaissant le pouvoir de la musique, savait faire vibrer tous les êtres au son de sa mélodie, qu'ils fussent animés ou inanimés. Cela n'aurait encore pas paru extraordinaire aux Grecs, comme cela nous le paraît à nous, car les Grecs avaient pénétré mieux que nous les liens intimes qui unissent la musique au cerveau humain ; mais les Grecs voyaient en Orphée quelque chose de plus. Ce dont je parle en ce moment est un des problèmes les plus saisissants qui se pose à tous ceux qui étudient l'esprit hellénique, un des problèmes les plus intéressants aussi et des plus déroutants. Je veux parler du contraste que forment l'irréalité du personnage d'Orphée et son influence sur la période classique grecque ; il n'est pas douteux que l'esprit très particulier qui est caractéristique de la littérature grecque, de la philosophie grecque et surtout de la religion grecque est, d'une façon ou d'une autre, dû à l'influence d'Orphée. A travers les Grecs, cet esprit pénétra les Romains, et le Christianisme même en fut affecté. L'art, comme la littérature, témoignent de cette emprise : que ce soit par les vases grecs aux figures noires ou par les vers d'Ibykos et de Pindare, que ce soit par l'art des Catacombes ou par la poésie de ces écrivains qui, au moment où naissait le Christ, chantaient encore les louanges de leur ancien prophète, nous ne pouvons ignorer cette action, qui s'étendit depuis le VIe siècle avant notre ère jusqu'aux débuts du Christianisme. Bien rares sont les érudits qui iraient nier la réalité de cet esprit particulier, bien peu cacheraient leur conviction que son champ d'influence fut beaucoup plus vaste que ne le laisserait supposer la rareté relative des textes mentionnant Orphée ou ses adeptes. Pour définir le but de cet ouvrage, nous pourrions dire qu'il consistera à rechercher dans quelle mesure cette conviction est justifiée par les documents que nous possédons.

Dès qu'il s'agit d'Orphée, une question nous vient à l'esprit Orphée était-il un homme véritable, un personnage historique qui, autrefois, naquit, vécut et mourut comme nous, ou bien fut-il une création imaginaire due au génie mythologique grec ? C'est là une question normale, qu'il est normal de nous poser,

et notre curiosité humaine nous pousse à la formuler en premier lieu. Cependant, nous nous hâtons peut-être trop de lui attribuer une importance capitale, et aussi de penser que nous pourrions y trouver une réponse avant d'avoir examiné beaucoup d'autres problèmes concernant l'influence religieuse d'Orphée. Au lieu de dire : « Orphée exista-t-il vraiment ? » il serait plus nécessaire, et plus profitable aussi, de se demander : « Les Grecs crurent-ils vraiment à son existence ? » Fut-il pour eux homme, dieu, homme-dieu ou demi-dieu ? Et s'il fut un demi-dieu, dans quelle mesure ? Ce sont ces considérations qui vont influer sur la religion d'Orphée et non pas son existence historique ou mythologique telle que peut la déterminer un conseil d'historiens. Nous ne voulons du reste pas dire qu'il n'y a aucun lien entre la réalité et la croyance. Lorsque nous pénétrerons mieux les croyances grecques concernant Orphée, et la façon dont sa personnalité et son enseignement ont marqué l'esprit grec, nous seront plus en droit de nous faire une opinion sur l'ensemble de la question. En fait, le meilleur témoignage en faveur de l'existence d'Orphée sera une religion telle qu'elle n'ait pu découler que d'une personnalité bien réelle. N'aurions-nous eu aucune autre preuve de l'existence du Christ, nous en trouverions une puissante dans le fait qu'on peut très difficilement expliquer la formation du Christianisme sans l'attribuer à l'impulsion d'un Jésus historique. Cela peut nous faire nettement comprendre que poser le problème de l'existence historique d'Orphée avant d'avoir considéré sous tous ses aspects possibles son influence sur l'esprit grec, serait mettre la charrue avant les bœufs, et serait négliger notre plus importante source de documentation. Il y a encore d'autres témoignages à invoquer, et nous ferons de notre mieux pour les examiner ; mais la réponse définitive à notre question devra se dégager de l'ensemble de notre ouvrage, et peut-être vaudra-t-il mieux laisser à chaque lecteur le soin de l'en faire ressortir conformément aux exigences de son tempérament et de ses prédilections particulières.

La discussion des autres preuves auxquelles j'ai fait allusion fera le sujet d'un autre chapitre. Remarquons ici que tout témoignage direct que nous pouvons posséder quant à l'existence réelle d'Orphée est très récent par rapport à la date possible de cette existence : nous ne pouvons pas encore déterminer jusqu'à quel point ce fait évident, mais sans précision, peut influencer le problème qui nous occupe. Nous pouvons en tout cas constater que tous les documents sont suffisamment vagues pour avoir provoqué de grandes divergences d'opinion parmi les érudits les plus éminents du siècle dernier et du nôtre.

Jane Harrison, par exemple, croyait fermement à l'existence d'Orphée et était également persuadée de l'influence profonde et étendue d'un personnage qui est relativement peu cité dans la littérature antique. Lorsqu'elle développe ses arguments en faveur de l'existence d'Orphée, c'est sur cette influence qu'elle s'appuie principalement. C'est peut-être une des meilleures raisons qui soient, lorsqu'on se base sur une connaissance aussi approfondie de la religion antique que celle que possédait Jane Harrison. Son argumentation comporte un point curieux : lorsqu'elle veut produire les témoignages directs venus des sources de l'antiquité, elle s'en réfère à Conon, Strabon et Pausanias. Les deux premiers vivaient au début de l'Empire romain, et le troisième, un siècle et plus après ; et cependant, ce sont là les témoins auxquels elle en appelle pour prouver l'existence d'un homme qui aurait vécu, elle le suppose elle-même, « avant l'aube de l'histoire ».

Jane Harrison était d'avis que refuser de croire à l'existence humaine d'Orphée c'était méconnaître complètement sa personnalité ; pour étayer son opinion, elle cite comme un témoignage probant les dires d'écrivains romains du temps de l'Empire. Or, ces témoignages sont tels qu'un savant allemand du siècle dernier, Bernardy, disait en parlant d'Orphée : « Ce symbole religieux qui même avant Alexandre ne passait pas pour être un poète ayant jamais vécu. » Voilà le genre de divergences que nous sommes appelés à rencontrer et cela doit nous faire prévoir qu'« Orphée au nom fameux » ne nous livrera pas son secret sans lutte. Hérodote ne mentionne pas Orphée lui-même, mais seulement les « *Orphica* », forme de pluriel neutre difficile à rendre, sans spécifier qu'il s'agit de rites orphiques ou de littérature, ou de tout autre chose qui peut se rapporter au contexte. Des autres écrivains grecs de la période classique, nul ne semblait s'intéresser beaucoup au problème de l'existence terrestre d'Orphée. Euripide ne s'en inquiétait certainement pas, ni Platon. Aristote déclare, dit-on, que ce personnage n'avait jamais existé. Et si nous acceptons cette assertion d'Aristote, faute de preuves contraires, une question intéressante se pose toujours : qui donc est l'auteur de ces écrits très répandus aux ve et vi^e^ siècles avant notre ère, écrits que Platon n'hésitait pas à citer comme étant les poèmes d'Orphée ? Le croyait-il véritablement lui-même ? Ces poèmes sortaient-ils réellement de l'atelier d'Onomacrite, ce pieux faussaire que Pisistrate entretenait à sa cour, ou venaient-ils de quelque dévot Italien du Sud qui cachait son identité sous ce nom antique et vénéré ? C'est du poids de toute son autorité qu'Aristote soutient la théorie

affirmant qu'Onomacrite était l'auteur des poèmes. En appliquant notre esprit à ces sortes de problèmes, les deux mots d'Ibykos, s'ils nous reviennent à la mémoire, semblent avoir été lancés à travers ce gouffre de deux millénaires et demi simplement pour souligner ironiquement combien le Temps est un monstre dévorant et combien nombreux sont les secrets qui ont été perdus pour nous au cours des siècles. Notre tâche consistera à découvrir si, à propos d'Orphée au nom fameux, le temps, malgré son caractère inexorable, le temps qui dissimule la vérité, peut cependant être persuadé de renouveler le cycle et de faire ressortir de l'obscurité des années les choses qui y étaient ensevelies.

CHAPITRE II

QU'ENTEND-ON PAR ORPHISME ?

Tous ces prodiges se rapportent à un même état de choses, et avec ceux-là mille autres plus merveilleux encore ; mais la longueur du temps qui s'est écoulé a fait oublier les uns, et a détaché de l'ensemble les autres qui donnent lieu désormais à autant de récits séparés. (PLATON, *Politique*, 269 *b*, passage se rapportant aux récits de la période de Cronos) [a].

La religion grecque est une chose très complexe. Pour qui veut l'étudier, elle apparaît plutôt comme un mélange de religions, et, pour la comprendre, nous tentons d'en séparer les divers éléments et de les suivre jusqu'à leur origine ; il est du reste normal et rationnel que nous agissions ainsi. En ce qui concerne la Grèce des temps historiques, la distinction la plus élémentaire à établir est celle qui sépare les religions olympienne et chthonienne ; les cultes de l'air pur déroulent leurs rites sur les sommets des montagnes sacrées et sont caractérisés par la joie de vivre, l'amour de tout ce qui est sain, la franchise ; ils s'opposent aux cultes de la terre et des régions souterraines, qui sont souvent marqués par l'obscurité, la terreur et un désir mystique de s'unir avec le dieu. Nous pouvons ensuite faire des différences de plus en plus subtiles et complexes auxquelles seule la perspicacité du chercheur peut assigner des limites.

La perception de ces divisions est une nécessité pour quiconque veut comprendre les Grecs et leur religion. Cependant il est aisé de tomber dans des erreurs, si l'on n'y prend pas garde. En effet, en examinant les diverses croyances religieuses et les rites variés que nous offre le monde grec, nous parlons couramment de « religion » olympienne, de « religion » chthonienne, de « religion » dionysiaque, et ainsi de suite ; or c'est un usage qui peut nous conduire à oublier un fait important. Un observateur neutre parlera également de la religion chrétienne ou de la religion musulmane, mais il n'est pas le seul à le faire. Les peuples auxquels il fait allusion savent eux aussi qu'ils appartiennent à des mondes religieux différents ; c'est même là une partie importante de leur religion et ils sont prêts à tuer ou à être tués pour leur foi ; ces deux religions peuvent admettre que le Judaïsme est leur ancêtre commun, les Musulmans peuvent donner à Jésus une place parmi leurs prophètes, mais leurs croyances s'excluent mutuellement ; on ne conçoit pas un chrétien qui serait en même

a. *Œuvres* de PLATON, traduction DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, Paris, 1892, vol. 6, p. 44 (n. d. t.).

temps musulman ou un musulman qui se dirait chrétien. Il serait possible d'écrire un ouvrage sur la nature, l'origine et la diffusion de l'Islam sans parler des Chrétiens autrement que pour les montrer comme des ennemis de Mahomet dont l'opposition militante fit beaucoup pour retarder les progrès de la religion islamique. Nous avons tendance à imaginer que nous avons affaire à des divergences tout aussi nettes lorsque nous comparons deux religions antiques ; et il est tout à fait injustifié de se servir de ce terme « religion » pour désigner des croyances comme celles de la Grèce classique ou celles du paganisme gréco-romain ; c'est pourquoi je fais appel à la prudence, mais je retiens le mot « religions » parce qu'il n'est pas compromettant, si l'on s'entend une fois pour toutes sur sa signification.

Les différences entre le culte de Zeus Olympien et les mystères de Déméter semblent aussi profondes que celles qui existent entre deux religions plus modernes. Cependant, ces différences n'ont jamais engendré de persécutions ni de guerres, et il était tout à fait possible pour un même homme d'être un fervent de ces deux cultes à la fois. Bien plus, les mystères se déroulaient en l'honneur de Koré, fille de Déméter, autant qu'en l'honneur de celle-ci ; Koré avait Zeus lui-même pour père, et Zeus était invoqué sous le nom de Chthonios aussi bien que sous celui d'Olympios. C'était un dieu totalement différent, pourra-t-on rétorquer. Heureusement que pour le moment nous n'avons pas à traiter cette question compliquée. Il ne pouvait pas être tellement différent pour un Athénien du ve siècle avant notre ère. Et c'est là un des nombreux exemples qui illustrent bien qu'il est peu exact d'appliquer à ces croyances antiques des vues qui sont valables pour des religions modernes. Ce n'est pas là un question de tolérance. La plus grande partie du monde civilisé connaît aujourd'hui la tolérance religieuse, mais les démarcations qui existent entre les religions chrétienne, musulmane et hindoue n'ont pas été effacées pour cela. C'est l'esprit même de l'adepte de telle ou telle croyance qui est inconscient de différence apparaissant très clairement à qui juge du dehors. On peut même tracer un parallèle à l'intérieur du Christianisme : les divergences qu'il abrite n'ont pas toujours été ignorées des Chrétiens, la longue histoire des persécutions en est un témoignage. Mais il y a aujourd'hui, priant côte à côte dans la même église et avec une apparente unanimité, des gens dont les dispositions spirituelles sont très variées, étant fonction de leurs capacités mentales et de leur instruction, qui les poussent à croire soit en un Dieu bon et paternel, soit en un Souverain juste mais despotique, soit en un Etre qui n'est qu'un homme plus parfait

et avec qui l'union spirituelle complète n'est pas impossible à atteindre. L'immortalité se conçoit tantôt comme une forme de la justice divine, avec les tourments de l'enfer pour les damnés, tantôt en considérant ces souffrances comme indignes de la Divinité, tantôt comme une prolongation réaliste de la personnalité, tantôt sous une forme presque néoplatonicienne d'union avec l'Esprit souverain où la survivance personnelle n'est pas clairement définie. On peut en somme trouver sous une même dénomination toutes les nuances de croyance, nuances que nous prenons tant de peine à séparer lorsqu'il s'agit de la religion grecque, et nous trouvons dans le Christianisme que la conception des relations entre Dieu et les hommes est parfois variable, pouvant être aussi théorique que celle d'Homère, ou s'élevant jusqu'au mysticisme le plus pur. En définitive, la religion est une affaire individuelle et il n'existe pas deux hommes ayant exactement la même conception religieuse. Tous ceux qui ont les mêmes dispositions aimeront à se grouper, et c'est cette tendance qui a engendré toutes les différentes religions de la Grèce classique. Certains Grecs avaient une dévotion particulière pour tel ou tel dieu, ce qui peut nous faire croire à première vue que chacun de ces dieux incarnait un type spécial de religion, ici les Olympiens, là les adeptes de Dionysos et ailleurs ceux de Déméter et de Koré. En réalité, nous voyons que les fidèles peuvent invoquer le même dieu dans un esprit totalement différent (d'où le changement d'épithète du dieu) et que des divinités qui nous paraissent inspirer des sentiments tout à fait incompatibles peuvent être parfois paisiblement rapprochées dans une même influence. La confusion est venue du fait qu'on a tenté de découvrir un ordre de choses qui n'existait pas, et une cause raisonnée à des faits qui s'expliquaient simplement par une sereine inconscience des bizarreries du comportement religieux, ce qui peut se voir encore aujourd'hui dans n'importe quelle confession religieuse.

Quel rapport tout cela a-t-il avec Orphée ? Pour le moment, contentons-nous de remarquer qu'Orphée était considéré par les Grecs comme le fondateur d'une certaine religion et qu'on avait beaucoup écrit au sujet de cette religion orphique, souvent appelée Orphisme aujourd'hui ; c'est là une bonne occasion de nous rappeler que ce terme « religion » ne doit être employé que dans le sens restreint dont nous avons parlé plus haut.

Orphée, quelle qu'ait pu être son origine, apparaît dans l'histoire comme un prophète humain dont la doctrine est contenue dans une suite d'écrits. Il n'avait pas une religion très neuve et originale à offrir, il présentait seulement la religion sous une

forme particulière qui la modifiait. Ceux que cela touchait pouvaient voir en lui leur prophète, pouvaient adopter la vie orphique et se dénommer les Orphiques. Leurs rites prendraient alors le nom d'« *Orphica* » et un nouvel esprit pénétrerait leur religion, mais il ne s'agissait pour les Orphiques ni de porter leurs hommages à un dieu nouveau, ni d'adorer leur dieu d'une façon différente. C'est pourquoi il est très difficile de déterminer si telle ou telle croyance, si telle ou telle pratique religieuse peut être ou non qualifiée d'orphique. Ici, nous touchons au grand écueil qui a gêné tant d'historiens, c'est-à-dire l'insuffisance de documentation directe concernant l'Orphisme. C'est une malchance que les érudits n'ont cessé de déplorer, mais peu d'entre eux se sont arrêtés à considérer sérieusement si cette carence même ne constituait justement pas la documentation tant cherchée. Il est cependant tout à fait extraordinaire qu'on ait si peu de témoignages directs sur l'Orphisme. Si l'on doit vraiment lui assigner la place d'une religion bien définie, comme on l'a parfois fait [1], si, comme je l'ai suggéré, l'Orphisme est plutôt une philosophie adaptable à toute religion (cela, du reste, demande encore à être prouvé), la rareté relative des textes mentionnant l'Orphisme, ou citant Orphée comme fondateur d'une religion, est aisément explicable et très normale. Le professeur Boulanger, soulignant l'absence complète de documents épigraphiques, a remarqué (*Orphée*, p. 51) que si les adorateurs de Cybèle, d'Attis, d'Adonis, de Sabazios, de Dionysos et des divinités éleusiniennes ont sculpté sur leurs tombes des symboles de leur foi, rien de ce genre n'existe pour les Orphiques. Cela ne doit pas nous étonner : en l'absence de tout témoignage, nous ne pouvons pas dire avec certitude si les adorateurs défunts de toutes ces divinités avaient Orphée pour prophète, mais il est fort possible que certains l'aient pris comme tel. Assurer que tout fidèle de Dionysos était en même temps adepte d'Orphée est manifestement faux, mais il est également inexact de dire qu'aucun d'eux ne l'était. En ce qui concerne les inscriptions tombales, elles sont généralement faites pour proclamer la foi du mort en une divinité particulière et ne mentionnent pas le prophète qui inspira au défunt sa règle de vie. Voici une comparaison qui n'a d'ailleurs pas la prétention d'être rigoureusement juste : même si quelqu'un fut un lecteur assidu de l'Ancien Testament, sa pierre tombale ne portera sans doute pas mention de son admiration pour Moïse et pour Isaïe, mais seulement du Dieu auquel il s'abandonne. Et qu'on n'aille pas protester que c'est être là trop littéral et que ce qu'on demande n'est pas une mention explicite d'Orphée ou des Orphiques, mais plutôt une expression même vague des

croyances orphiques telles qu'on les connaît : en effet, pour ce qui est de ces croyances, nous ne sommes certainement pas « privés de tout document épigraphique », les plaques d'or gravées trouvées en Italie et en Crète sont des témoignages épigraphiques de toute première importance.

Il nous semble nécessaire de nous attarder un peu plus longtemps sur ce sujet, car il est de nature à influencer notre attitude vis-à-vis d'un ou deux des problèmes les plus importants qui nous occupent. Par exemple, nous examinerons sous quelle forme l'Orphisme survécut à Rome. Au début de l'Empire romain, Diodore, après avoir expliqué un mythe, nous dit ceci : « Concordant avec ce que je viens d'énoncer, selon toute évidence, peuvent se placer le contenu des poèmes orphiques et tout ce qui fait partie des mystères, dont il n'est pas permis de dévoiler le détail aux non-initiés » (Diod., 3, 62, 8 = *O. F.*, 301). Pausanias, décrivant les mœurs de la Grèce antique cent cinquante ans plus tard, fait cette remarque : « Quiconque a vu une initiation à Éleusis, ou bien a lu les écrits qu'on nomme orphiques, sait ce que je veux dire.... » (Paus., I, 37, 4 = Kern., *Test.*, 219). Ces deux passages ont été choisis parce qu'ils font tous deux allusion à un contraste entre l'Orphisme, tradition uniquement littéraire, et les mystères, qui sont une forme vivante de religion ; cela donne à penser que ce contraste n'aurait pas pu être discerné à une période antérieure. Ces citations offrent la preuve d'un déclin de la religion orphique à l'époque romaine. Il est vrai, et c'est une difficulté de plus, que l'Orphisme fut surtout et toujours une littérature. Il est souvent utile de faire une distinction entre une littérature religieuse et un culte, mais nous ne devons cependant pas pour cela fermer les yeux sur le fait qu'une religion véritable et très vivante peut fort bien être basée sur un fond de textes sacrés, et ce fut certainement là le cas de l'Orphisme ; c'est là ce que met en lumière la phrase de Pausanias ; elle fait allusion à des fèves, auxquelles les Orphiques, comme les Pythagoriciens, rattachaient certaines interdictions. Pausanias cite ces poèmes comme faisant autorité pour le rituel, et le contraste qui est indiqué dans ces passages n'implique pas forcément qu'il y ait eu une séparation formelle entre une tradition littéraire et une religion vivante. Il y est simplement dit qu'on trouvera d'autres faits du genre mentionné, soit qu'on veuille considérer les mystères, ou bien les ouvrages de ceux qui font autorité pour une règle de vie. Franz Cumont a écrit que personne n'a pu fournir la moindre preuve qu'il ait existé en Italie, sous la République romaine ou sous l'Empire, une seule communauté orphique. Et il nous montre aussi le déclin de l'Orphisme en tant que force

agissante ; il serait du reste moins que facile d'apporter une preuve certaine qu'il y eut en Grèce même, aux ve et ive siècles, rien qui pût s'appeler une communauté orphique. L'influence de l'Orphisme sur l'esprit grec fut profonde et ce n'est pas chercher à la diminuer que de dire qu'il n'exista jamais aucun groupement ayant eu la pensée de se dénommer « communauté orphique ». Cette question demande, bien entendu, à être examinée de plus près et nous le ferons mieux un peu plus tard. En ce moment nous voulons seulement faire connaître la nature de l'Orphisme dans ses grandes lignes, sans doute vaut-il mieux le faire dès à présent, quoique ce qui va suivre doive y apporter des clartés plus complètes. Il nous reste à donner, dans ce chapitre, une nomenclature des documents sur lesquels se basera notre étude. Pour être certain de ne nous aventurer qu'en terrain sûr, il sera bon, quand ce ne serait que par discipline, de nous borner pour le moment aux seules mentions explicites concernant Orphée, les « *Orphici* » et les « *Orphica* », et de résister à la tentation de citer quoi que ce soit d'autre, même si les textes paraissent être d'un caractère purement orphique. Puisque nous devons laisser pour plus tard la tâche de débrouiller les récits contenus dans les documents, nous ne nous arrêterons pas maintenant à déterminer si le caractère d'Orphée, tel qu'il nous apparaît, a suffisamment d'unité ; nous essaierons seulement de réunir les plus importantes sources d'information, de façon à avoir quelque idée de ce qu'elles apportent et juger de leur valeur. Il sera commode, et ce ne sera sans doute pas une cause d'erreurs, d'établir à ces fins une distinction entre les documents concernant le côté purement littéraire de l'Orphisme (en négligeant son influence sur l'esprit religieux populaire) et tous les témoignages concernant sa valeur comme force religieuse agissante.

Il est généralement admis qu'il y avait une activité considérable (qu'elle ait été naissante ou renaissante), qui se faisait jour au vi^e siècle avant notre ère, dans les sphères de l'Orphisme ou des religions avoisinantes. Mais comme les documents qui en font foi sont dus à des auteurs vivant de huit cents à dix-huit cents ans plus tard, nous remettrons l'examen de cette question.

Passons maintenant à la première partie de notre étude, qui est la littérature sacrée attribuée à Orphée ; il ne manque pas de preuves pour montrer qu'elle exista aux ve et ive siècles avant notre ère et qu'à ce moment on lui attribuait une grande antiquité. Orphée vient en tête de liste lorsque Alexis, poète comique du ive siècle, parle d'ouvrages connus : « Venez choisir ici ce que vous préférez : voici Orphée, Hésiode, des tragédies, Choirilos, Homère, Épicharme » (*Athén.*, 4, 164). Dans l'*Hippolyte* d'Euri-

pide, Thésée, raillant son fils à propos de la vie ascétique qu'il mène après avoir pris Orphée comme maître, en attribue la faute à ce « qu'il accorde créance aux fumées d'un volumineux verbiage ». Platon mentionne plusieurs fois le poète et le cite, par exemple dans le *Cratyle* (402 *b*)* : « Orphée dit quelque part... », suivent alors deux hexamètres ; dans le *Philèbe* : « Comme le dit Orphée... » et vient alors un hexamètre ; dans les *Lois* (2,669 *d*) : « Ceux dont Orphée parle comme ayant atteint l'âge des agréments... » et le fameux passage de la *République* (2, 364 *e*) où les prêtres errants auraient, dit-on, montré une foule de livres composés par Orphée et Musée... ». Les *Hymnes* d'Orphée sont aussi mentionnés dans les *Lois* (8, 829 *d*) ; dans *Ion* (536 *b*) Platon parle d'Orphée comme l'un des modèles à prendre pour la poésie hexamétrique [2].

Eudème, disciple d'Aristote, est cité par un des Néoplatoniciens comme ayant décrit une théologie « qu'il disait être celle d'Orphée » et de plus amples témoignages nous viennent du maître lui-même. Aristote, en effet, montrant un esprit de critique scientifique qui le met très en avance sur son temps, a osé mettre en doute non seulement l'authenticité des poèmes d'Orphée, mais l'existence même du poète. Il n'en atteste pas moins l'existence de cette littérature et le fait qu'on la fait remonter habituellement au IVe siècle. Il rattache deux fois une certaine croyance aux poèmes orphiques, mais ajoute les deux fois la restriction « poèmes soi-disant orphiques ». A propos de l'un de ces passages, le commentateur grec d'Aristote, Philopon (VIe siècle de notre ère), remarque : « Il dit soi-disant parce qu'il est improbable que les vers aient pour auteur Orphée », et de cela il parle lui-même dans son ouvrage de philosophie (ouvrage maintenant perdu). En plus de ces deux références très explicites nous verrons, quand le moment sera venu, que certaines de ses remarques plus vagues à propos des anciens ouvrages sur les dieux englobent forcément Orphée. Il est normal qu'Aristote, incertain quant à l'authenticité des poèmes orphiques, se soit abstenu autant que possible de prendre parti et de mentionner le nom fameux de l'auteur plus souvent qu'il n'était nécessaire. Aristote aime à réunir des opinions très variées, provenant de toutes sortes d'hommes et à y trouver la substance de sa philosophie ; c'est ainsi que les anciens poètes religieux apparaissent plus d'une fois dans ses œuvres. Dans sa *Métaphysique*, par exemple (A 3, 983 *b*, 27), il parle des « anciens cosmologistes bien antérieurs à notre génération qui furent les premiers à traiter des dieux » [a], et, en passant, notons que la doctrine qu'Aristote

a. ARISTOTE, *Métaphysique*, 983 *b*, 27, trad. G. TRICOT, Paris, 1933.

attribue ici à ces anciens philosophes est identique à celle dont Platon assure nommément qu'Orphée est l'auteur (*Cratyle*, 402 *b*). On doit prendre très sérieusement en considération tout ce qu'Aristote a à dire sur le sujet qui nous intéresse ; en effet il vit, lui aussi, au IVe siècle avant notre ère, et il joint à un sens critique aigu un vif intérêt pour ce qui touche à Orphée ; cela donne une valeur particulière à toute opinion qu'il émet. En ce qui concerne l'intérêt d'Aristote touchant ces anciens poèmes et l'importance qu'il leur accorde en tant que philosophe, on trouve de très nettes indications dans ses œuvres, et c'est ce qu'a très bien fait ressortir le professeur Jaeger dans son livre sur Aristote (édition anglaise : Oxford, 1934, p. 128 et suiv.) ; on trouve également d'autres allusions dans la *Métaphysique* (1000 *a*, 9 ; 1071 *b*, 27 ; 1091 *a*, 30 et *b*, 8) [3].

Nous avons d'intéressantes données sur une tradition qui remonte au Ve siècle et qui veut qu'il ait existé dans les montagnes de Thrace certaines tablettes (*sanides*) où sont inscrites les œuvres d'Orphée, tout comme les Juifs avaient leur Loi sacrée gravée sur la table de pierre du Sinaï. Dans *Alceste* d'Euripide, le chœur déplore qu'on n'ait pu trouver aucun remède aux coups du sort : « Rien n'est efficace, pas même un de ces sortilèges que le mélodieux Orphée a gravés sur les tablettes trouvées en Thrace. » A propos de ce passage, un commentateur d'Euripide cite « le physicien Héraclide » (Héraclide le Pontique, contemporain de Platon), qui assurait que, selon des témoignages, il existe véritablement sur le mont Haimos certaines œuvres d'Orphée qui sont inscrites sur des tablettes [4]. Cela doit nous revenir à la mémoire, lorsque nous lisons dans le dialogue *Axiochos*, autrefois attribué à Platon, que le sort des âmes dans l'Hadès faisait l'objet d'une discussion inscrite sur des tablettes de bronze que deux mages venant du pays des Hyperboréens avaient apportées à Délos (*Axiochos*, 371 *a*).

Nous avons volontairement exclu le VIe siècle de notre présent examen ; maintenant, avant de commencer à examiner des témoignages moins anciens, il nous faut faire une exception à cette exclusion pour mentionner Onomacrite. Nous voyons pour la première fois apparaître ce curieux personnage dans un passage d'Hérodote (7, 6 = Kern, *Test.*, 182). Hipparque, fils de Pisistrate, avait banni Onomacrite d'Athènes, ce dernier ayant cru bon d'ajouter des vers de sa main aux poèmes-oracles de Musée, Musée que la tradition donne comme fils, ou comme disciple, à Orphée (voir plus loin, ch. V, note 2). Onomacrite avait été chargé de transcrire les poèmes de Musée, mais sa façon de le faire causa la fin de son intimité avec le tyran et sa famille.

Trouvant, toutefois, qu'Onomacrite pourrait leur être utile pendant leur exil à la cour de Perse du fait de l'habileté sans scrupules qu'ils avaient condamnée en lui, les Pisistratides décidèrent de lui pardonner, et nous le voyons à Suse avec eux, les aidant à persuader le Grand Roi d'organiser une expédition contre la Grèce ; pour arriver à influencer le roi de Perse, Onomacrite lui « interprétait » les oracles, lui disait tout ce qu'ils annonçaient de favorable, lui taisant tout ce qui pouvait faire présager un échec.

Pour plus de détails concernant Onomacrite, il nous faut recourir à des écrivains d'une période postérieure ; mais nous possédons le témoignage très sûr de Philopon, qui nous fait supposer qu'Aristote lui-même attribuait les poèmes orphiques, tout au moins dans la forme où il les connut, à la main d'Onomacrite. Parmi les écrivains des premiers siècles de notre ère, qu'ils soient chrétiens ou païens, cette théorie était bien connue (voir, par exemple, Tatien, Eusèbe, le *Lexique* de Suidas, Pausanias ; cf. Kern, *Test.*, 183 et suiv.). Selon une mention faite par Tzetzes au XIIe siècle, Onomacrite faisait partie d'une commission de quatre écrivains chargés par Pisistrate de transcrire les poèmes d'Homère, et on raconte que dans ce travail il se livra de nouveau à son jeu favori d'interpolations personnelles (Kern, *Test.*, 189, 190). Plus tard, nous nous occuperons encore d'Onomacrite.

La période alexandrine n'est pas riche en renseignements sur ce qui nous intéresse ; cependant Apollonius, dans son poème épique des *Argonautes*, fait revivre la tradition qui voit en Orphée un poète religieux qui chante les dieux, leurs parentés et l'origine de toutes choses (*Arg.*, I, 494 = *O. F.*, 29). Pour qu'on s'intéresse vraiment au contenu des œuvres orphiques, et pour trouver des citations de ce texte, il faut attendre jusqu'au début de l'ère chrétienne. C'était l'usage, parmi les Néoplatoniciens, qui prirent de l'importance à partir du IIIe siècle de notre ère, de citer copieusement les poèmes d'Orphée et de donner ainsi à leurs doctrines l'autorité qui découle d'une vénérable antiquité. Les apologistes chrétiens aussi, qui s'appliquaient à dénoncer les croyances païennes et à en montrer le ridicule ou l'immoralité, trouvèrent dans ces poèmes une cible pour leurs insultes. Les exemples qui illustreraient l'attitude des Néoplatoniciens et des Chrétiens seraient trop nombreux à citer et nous préférons les laisser de côté jusqu'à ce que vienne le moment de discuter cette attitude.

Onomacrite ne fut certes pas le seul à avoir été séduit par l'idée de faire passer des vers modernes sous des noms anciens

et les poèmes que citent les Néoplatoniciens ne peuvent guère être ceux que Platon connut. Jusqu'à quel point ces œuvres furent-elles transformées, c'est là un problème très difficile à résoudre. Au cours d'une période de six à sept siècles, les occasions de transformation sont pour une œuvre littéraire évidemment nombreuses ; examinons un peu quelles sont les chances que ces poèmes avaient d'être demeurés intacts. Tout d'abord se pose la question : un nom a-t-il une valeur par lui-même ? Il y a en particulier deux noms dont la survivance est à remarquer, celui d'Orphée en tant qu'auteur de poèmes, et le terme *hiéros logos* qui s'applique au principal de ces poèmes. Ces deux noms remontent fort loin dans l'antiquité. L'expression *hiéros logos* « histoire sacrée », est assez courante dans les ouvrages anciens et devait avoir une signification très précise pour les lecteurs du temps ; nous la rencontrons dans Hérodote (2, 81 = Kern, *Test.*, 216) en conjonction avec le rituel orphique ; ayant discuté de certaines pratiques conformes à l'Orphisme, Hérodote ajoute : « Il y a un *hiéros logos* qui a trait à ces pratiques. »* Platon se sert souvent de ce terme et paraît avoir un grand respect pour ce que représente cette appellation. De plus, les enseignements qu'il emprunte à cette source correspondent à ce que nous savons par ailleurs des doctrines orphiques, et n'ont rien à voir avec, par exemple, Homère ou Hésiode. Pour ne donner qu'un exemple parmi tant d'autres, la *Septième lettre* est caractéristique (335 *a* = *O. F.*, 10) : « Ayons toujours foi en ces vieilles et saintes croyances, que l'âme est immortelle, et qu'elle trouve des juges et de terribles châtiments après son affranchissement du corps. » Que de nouvelles phrases, ou même des poèmes entiers, aient été introduits dans ces écrits sous couvert d'auteurs anciens, c'est là une possibilité qui dépend de la façon dont pareille fraude était alors jugée, et qui est aussi fonction de la force des traditions, et par conséquent de tout ce qui s'attachait aux vieux noms antiques. Le moment n'est pas encore venu de conduire nos investigations de ce côté, mais notons dès à présent qu'il y a là une méthode d'investigation qui pourrait être assez fructueuse.

Pour nous convaincre que les versions néoplatoniciennes des poèmes orphiques contiennent beaucoup d'emprunts faits aux auteurs plus anciens, remarquons quelques ressemblances frappantes avec certains passages de Platon, ce qui montre, sans doute possible, que plusieurs écrivains s'inspiraient des mêmes œuvres [5]. De plus, comme je l'ai déjà dit, Damascius, philosophe néoplatonicien du VIe siècle, invoque l'autorité d'Eudème pour l'une de ses citations.

Enfin nous devons mentionner l'existence de certaines œuvres complètes qui nous sont parvenues sous le nom d'Orphée. Les plus importantes sont un récit du voyage des Argonautes où le musicien lui-même joue le rôle principal, et une série de quatre-vingt-sept hymnes dédiés à des divinités variées. La date exacte de ces écrits est difficile à déterminer, mais ils n'ont pu guère être réunis dans leur forme actuelle avant le début de l'ère chrétienne et on peut probablement les situer entre le second et le quatrième siècle de notre ère.

Envisageons maintenant les choses de notre deuxième point de vue et voyons quels témoignages nous sont offerts de l'influence orphique sur la vie du peuple grec ; cherchons jusqu'à quel point les rites religieux en furent imprégnés, si certaines interdictions s'y rapportent, comment en fut affecté le comportement individuel. Je veux ici souligner une fois de plus que beaucoup de ce qui a déjà été qualifié de « littérature orphique » peut très bien avoir été la base tangible d'une religion véritable, bien enracinée dans le cœur d'un peuple, quoique nous n'ayons pas encore considéré l'Orphisme sous ce jour ; il n'y a pas de raison â priori de croire qu'il ait jamais existé de distinction marquée entre la littérature et le culte. A ceux qui débutent dans ces études, cette insistance peut sembler superflue comme s'appliquant à une vérité évidente, mais en réalité cette distinction a été souvent considérée comme sous-entendue. Assurément on pourra démontrer qu'un ouvrage, religieux par sa forme, n'a parfois qu'une valeur purement littéraire ; je n'ai rien à dire à cela, je ne prétends pas nier que cela puisse arriver. Je veux seulement montrer que ce n'est pas une assertion qui doive être établie à la légère, sans qu'on aille s'enquérir de toutes les circonstances d'un cas particulier.

Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu quant aux pratiques orphiques se trouve dans Hérodote et nous ramène donc au ve siècle avant Jésus-Christ. Hérodote rapporte un préjugé qui défendait d'introduire des objets en laine dans les temples, ou d'être enterré avec des vêtements de laine. C'est là une coutume égyptienne, dit Hérodote, et « elle concorde avec les pratiques appelées orphiques ou bachiques, mais qui sont en réalité égyptiennes ou pythagoriciennes ». Il ajoute qu'il existe un récit sacré, ou précepte (*hiéros logos*) à ce sujet. Cette interdiction se rattache probablement de très près à une autre dont nous entendons ensuite parler (en prenant l'ordre chronologique de ces témoignages) et qui défend de manger la chair des animaux. Cette fois les premiers qui fassent mention de cela sont d'abord Euripide (*Hippolyte*, 952, voir note 2 de ce chapitre), et deuxiè-

mement Platon. Dans un important passage d'Euripide, nous trouvons encore mention de cette forme d'abstention ; cette fois, les préceptes orphiques ne sont pas invoqués nommément, mais bien des indications et une comparaison font paraître évident qu'il s'agit de traits de la religion orphique. C'est ici que nous rencontrons une des premières références au dieu Zagreus, qui, pour beaucoup, a droit plus que tout autre au titre de dieu orphique.

L'Orphisme était un mode de vie, et un mode de vie ascétique. Lorsque Platon donne le qualificatif d'orphique à la coutume de s'abstenir de chair animale, voici comment il l'exprime (il divise les hommes d'autrefois en deux catégories, ceux qui à la fois mangeaient et sacrifiaient les animaux, et ceux qui estimaient impur de faire l'un et l'autre) : « On s'abstenait de l'usage de la chair, ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger, ni de souiller de sang les autels des dieux ; qu'en un mot la vie de ce temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, laquelle consiste à se nourrir de tout ce qui est inanimé et à s'interdire absolument tout ce qui a vie [a]. »

Aristophane fait sans doute allusion à cette même abstention, lorsqu'il dit que ce fut Orphée qui nous apprit à nous abstenir (le même verbe grec) de verser le sang. Peut-être pense-t-il au cannibalisme, dont on prétendait qu'Orphée avait totalement libéré les temps archaïques (voir note 5). Sans doute cannibale et mangeur de chair animale allaient-ils de pair ; Platon, dans un passage qui vient tout de suite avant celui déjà cité, parle de la même façon, et en se référant aux mêmes pratiques, des sacrifices d'hommes ou d'animaux, le sacrifice étant en même temps un repas [6].

Parmi les fondateurs de religions comportant des mystères, Orphée est le premier à révéler aux hommes la signification des rites d'initiation (*télétai*). Nous en trouvons mention dans Platon et dans Aristophane (Aristophane, *Les Grenouilles*, 1032 ; Platon, *République*, 364 ; ce passage donne à penser que c'est à une autorité littéraire qu'on attribue la paternité des rites en question). C'est peu de chose, mais c'est un témoignage très net et de grande valeur. Dans le même passage, Platon nous parle d'une catégorie de prêtres qui s'en allaient prêcher la voie du salut au nom d'Orphée. Pour que ces prêtres soient mentionnés par un nom spécial, il faut attendre une période plus avancée ; nous sommes pourtant au IVe siècle avant Jésus-Christ, lorsque Théophraste dépeint les initiateurs orphiques (*Orphéotélestai*), qui

[a]. Œuvres de PLATON, traduction DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892 : *Lois*, l. VI, p. 351, vol. 9.

tiennent à leur merci les gens superstitieux (Théophraste, *Car.*, 16 = Kern, *Test.*, 203). Cependant, Plutarque [a] nous raconte la rencontre de l'un d'eux avec Léotychidas, fils d'Ariston, qui fut roi de Sparte dans le premier quart du v[e] siècle avant Jésus-Christ (*Apophth. Lacon.*, 224[o] = Kern, *Test.*, 203). Ces prêtres semblent avoir été de faux prophètes comme presque toute religion en possède, qui gagnaient leur vie en décrivant avec réalisme les récompenses et les châtiments de la vie future et en montrant que seuls leurs rites particuliers pouvaient assurer les unes et éviter les autres.

Ce côté moins sérieux, mais certainement très en faveur, de l'Orphisme nous est aussi représenté par les sortilèges et incantations d'Orphée (φαρμακά ἐπῶδαι) dont nous trouvons déjà mention au v[e] siècle. Notre autorité est Euripide. Nous avions remarqué « le sortilège inscrit sur les tablettes de Thrace », phrase trouvée dans *Alceste* ; dans le *Cyclope*, un des satyres, paresseux et effrayé, peu désireux d'aider Ulysse à enfoncer un bois incandescent dans l'unique œil du géant, s'écrie : « Mais je connais un sortilège dû à Orphée, un sortilège puissant, qui fera que le brandon ira de lui-même brûler l'œil unique de ce Fils de la Terre » (Euripide, *Cycl.*, 646 = Kern, *Test.*, 83).

Ce bref résumé a présenté une nomenclature de tous les passages de la littérature classique grecque où il est fait directement allusion à l'influence d'Orphée sur l'esprit populaire ; il ne comprend pas tous les témoignages que nous prendrons en considération lorsque nous tenterons d'évaluer la portée de cette influence et d'en définir la nature exacte ; mais il est bon de se rappeler que cette nomenclature représente assez fidèlement la quantité de documents contemporains auxquels aboutissent toujours, en fin de compte, toutes nos recherches sur cette période. Comme exemples de documents moins précis, dont nous essaierons plus loin de déterminer l'importance, peuvent être indiqués plusieurs autres passages d'œuvres de Platon, certains extraits de poèmes ayant trait à l'eschatologie ou d'autres encore, et les plaques d'or gravées des tombeaux de l'Italie du Sud. Peut-être aussi Orphée a-t-il pu, à un moment donné, faire sentir son empire dans les mystères d'Éleusis, et c'est là une possibilité qu'on ne peut repousser sans discussion ; avec toute la prudence voulue, nous pouvons noter que, si un écrivain tel que Platon a parlé d'une croyance ou d'un rite sans ajouter que cela venait d'Orphée, cette conclusion s'impose en lisant l'un de ses commentateurs les plus experts, qui vivait au début du Christianisme.

a. Ou son imitateur. On a de bonnes raisons de supposer que l'*Apophthegmata* est apocryphe.

Cela nous conduit tout naturellement à parler des écrivains de la période gréco-romaine, chez lesquels les allusions aux rites orphiques sont fréquentes. Le plus gros de notre information nous vient encore des Néoplatoniciens et de leurs adversaires, les apologistes chrétiens. Lorsqu'un Néoplatonicien citait les œuvres orphiques, c'était souvent avec l'idée de parer ses doctrines personnelles d'une teinte d'antiquité. Lorsque le rituel orphique est mentionné, c'est souvent à cause d'une ou deux particularités intellectuelles de cette période, particularités qu'il est bon de présenter brièvement ici (je ne parlerai pas du zèle qui pousse un écrivain chrétien à chercher une cible pour sa critique destructive). La première était le goût de l'étude. Les écrivains de la période impériale romaine n'étaient certes pas des pionniers en ce qui concernait le savoir et l'érudition. Ils avaient derrière eux les traditions de la période alexandrine, et il est probable que, si tant d'auteurs de ce temps n'avaient pas péri, nous en saurions beaucoup plus sur la religion grecque. Le vrai innovateur en tant qu'étude scientifique désintéressée était Aristote, et son idéal survivait, repris avec un enthousiasme presque excessif, dans les bibliothèques d'Alexandrie, où le terme *grammaticus*, homme de lettres et de savoir, fut d'abord consacré. Cet idéal, étranger à l'esprit de la Grèce classique, fut l'héritage des hommes de toutes nationalités qui faisaient partie de l'Empire romain, et aussi de beaucoup de ceux du monde hellénistique, et l'étude de la religion y avait également sa place. Cet amour de l'étude ne se voit généralement pas dans un temps où domine l'originalité créatrice ; or les périodes romaine et alexandrine ne brillaient justement pas particulièrement en cela. En ce qui concerne la religion, ce manque d'originalité eut des effets qui, à première vue, ne paraissent pas importants : dans la vie populaire, cela entraîna un goût superficiel pour des religions nouvelles, goût qui ne fut pas engendré par quelque élan spirituel véritable, ni inspiré par un renouveau du sentiment religieux, mais plus souvent importé de pays étrangers, simplement dans un désir de nouveau qui vient d'un esprit blasé. D'autre part, le besoin d'une religion vivante aussi bien qu'une réaction contre la futilité de tout ce qui s'y substituait habituellement poussèrent les esprits les plus élevés à une sorte d'attitude conservatrice au point de vue religieux ; voilà donc la seconde des dispositions intellectuelles que j'ai cru devoir souligner et, comme parfait exemple de ces deux tendances, je puis citer Plutarque.

Il est certain que l'Orphisme semble bien avoir eu des courants divers, et que, tel l'Oronte, la direction de son cours a changé à plusieurs reprises. C'était du reste difficile qu'il en fût autrement,

étant donné les conditions dans lesquelles ces croyances se propageaient. Cependant le nom même avait survécu et cela ne manquait pas d'importance : cela signifiait que certaines croyances, certaines cérémonies, certaines poésies se trouvaient associées dans quelques esprits à ce qu'on suppose être l'une des plus anciennes traditions religieuses helléniques. Les preuves de la disparition de l'Orphisme à l'époque de l'Empire romain ont déjà été examinées plus haut dans ce chapitre. Les témoignages de sa survie ne manquent pas. Cicéron parle des rites orphiques en employant le présent (« ... un quatrième Dionysos... en l'honneur duquel se déroulent les rites orphiques »). Kern nous le montre clairement par sa présentation des textes : il place côte à côte le passage en question et un autre de Jean Lydus (au début du VIe siècle) disant la même chose exactement dans les mêmes termes, à cela près que Lydus termine ainsi sa phrase : « ... en l'honneur duquel les mystères orphiques étaient célébrés *autrefois.* » Au début du IVe siècle, il existait encore tout un trafic de charmes et de sortilèges remontant à Orphée, et le patriarche Athanase s'indigne contre les vieilles femmes qui « pour vingt oboles ou un verre de vin, vont vous dégoiser une incantation orphique ». C'est pour ces sortes de choses, vitupère le patriarche, que vous dédaignez la Croix du salut. Cette indignation ressemble curieusement à celle de Platon concernant les prêtres errants de son temps [7].

Avec le goût de l'étude naquit naturellement le désir de voyager et d'acquérir ainsi des connaissances variées ; et ce fut ainsi que Pausanias fut amené à écrire son ouvrage sur les antiquités grecques telles qu'elles apparaissent au voyageur de son temps. Son intérêt ne se bornait pas aux monuments anciens qu'il voyait, et, bien qu'il se montrât parfois enclin à la crédulité, il nous offre une véritable mine de renseignements sur des sujets proches de la religion, et surtout des sujets locaux, sur le culte et le rituel de son temps, et aussi des temps passés. Orphée, l'Orphisme et les orphiques sont souvent mentionnés au hasard de ses descriptions.

Enfin cette esquisse serait incomplète s'il n'y était pas fait mention d'une certaine possibilité que je ne veux pas pour le moment présenter comme probabilité : il nous est parvenu une suite d'hymnes hexamétriques qui sont attribués à Orphée ; peut-être sont-ce là les documents qui font foi d'une religion véritable et très répandue. La preuve en reste à faire, et aussi celle qui montrerait que ces hymnes se rattachent peu ou prou à l'Orphisme.

Le sommaire qui précède n'a envisagé aucune forme de tra-

dition artistique, la raison en est que l'art est moins important que la littérature lorsqu'on discute des œuvres de la religion



FIG. 1. — Vase à figures noires : joueur de lyre avec l'inscription : χαῖρε 'Ορφεῦ. (*Arch. Zeit.*, 1884, p. 272.)

d'Orphée. C'est plutôt le caractère personnel d'Orphée et sa propre légende qui apparaissent dans l'art ; il y a cependant un



(*a*) (*b*) (*c*)

FIG. 2.

a) Revers d'une monnaie thrace du début du IIIe siècle de notre ère.
b) Revers d'une monnaie d'Alexandrie datant d'Antonin le pieux.
c) Revers d'une monnaie thrace datant de Gordien le pieux.
Arch. Jahrb., 1898, pl. 10, nos 1, 2, 6.)

ou deux monuments dont la signification religieuse possible a fait le sujet de bien des commentaires. Une brève énumération des

cas où Orphée a sa place dans l'art doit tout naturellement constituer un paragraphe spécial de notre documentation.

Orphée se voit sur un bon nombre de vases décorés dont les plus anciens sont ceux dits « à figures noires » (voir fig. 1). Nous le voyons charmant les êtres par sa musique, poursuivi par les Ménades furieuses ou encore prophétisant après sa mort sous la forme d'une tête sans tronc. Les vases provenant d'Italie sont les plus fameux ; ils montrent Orphée jouant de la lyre dans le séjour des morts et en présence des divinités des Enfers. Ces motifs artistiques ont provoqué de nombreuses discussions comme pouvant nous renseigner sur les croyances orphiques *.

La sculpture place Orphée sur un métope du Trésor de Sicyone* à Delphes (œuvre du VIe siècle) ; il se tient debout avec sa lyre, auprès du vaisseau *Argo* où la légende veut qu'il soit monté pour l'expédition des Argonautes. Près de sa tête, son nom est écrit sous la forme *Orphas.* Il existe aussi des copies d'un relief datant d'environ quatre cents ans avant notre ère où l'on voit Orphée faisant ses adieux à Eurydice, dont la main droite est tenue par Hermès, le guide des âmes aux enfers. Une statue du premier siècle avant l'ère chrétienne, trouvée à Rome, est une des premières œuvres représentant les animaux aux pieds d'Orphée, extasiés par la musique (cf. note 14 du chap. III du présent ouvrage). Un autre spécimen fut trouvé en Grande-Bretagne, c'est une mosaïque romaine provenant de l'île de Wight. Selon R. Eisler (*Orpheus*, 1925, p. 97), le miroir reproduit plus loin (fig. 9) date du Ve siècle avant J.-C. La numismatique aussi contribua à rendre la figure d'Orphée populaire ; en effet, beaucoup de villes des régions où la légende voulait qu'il fût passé choisirent son image pour figurer sur leurs pièces de monnaie (fig. 2).

D'autres hommages artistiques à Orphée existent encore et sont d'une date plus récente. Par exemple, Orphée est peint sur certaines fresques de Pompéi (fig. 3) et il fut un thème favori de l'art chrétien à ses débuts. On le représente le plus souvent assis, jouant de la lyre et entouré d'animaux sauvages ou domestiques que sa musique charme et adoucit : cela conduit à montrer le lion cohabitant avec l'agneau ; Orphée est aussi parfois pris comme symbole du Bon Pasteur (il y eut à cela diverses raisons, qui pourront être intéressantes à examiner dans la suite). Orphée est donc une figure qu'on retrouve fréquemment dans les peintures des Catacombes. Puisque nous parlons de l'art chrétien, nous voudrions mentionner le curieux cachet du Musée de Berlin où l'on voit une figure humaine clouée sur une croix (fig. 19). Au-dessus de la croix se trouvent sept étoiles et un

croissant de lune et en dessous les mots *Orphéos Bakkikos.*

En plus de toutes ces figures que nous pouvons contempler nous-mêmes, maintenant encore, il y en a beaucoup d'autres qui



Fig. 3. — Orphée jouant de la lyre devant les Muses et Héraclès. D'après une peinture murale de Pompéi (Helbig, *Tafeln zu Wandgem. Campaniens*, pl. 10).

ont disparu et dont il nous est permis de nous faire une idée d'après les témoignages de ceux qui les virent. Pausanias est notre meilleure source d'information. Les spécimens encore existants de la peinture grecque, excepté les figures des vases grecs, sont nécessairement rares, mais les descriptions trouvées dans

les œuvres littéraires nous donnent une idée de ce que pouvaient être d'autres images. Pausanias nous offre une description détaillée de la plus fameuse de toutes, la grande fresque que Polygnote peignit au ve siècle sur les murs de la *lesché* de Delphes. On y trouvait l'Hadès et on y voyait Orphée. Pausanias nous donne beaucoup de précisions sur l'attitude d'Orphée et tout ce qui l'entourait ; il nous énumère aussi les statues et images d'Orphée qui se trouvaient dans d'autres parties de la Grèce. Certaines étaient de la forme archaïque appelée *xoanon*. Plutarque lui aussi parle d'un *xoanon* d'Orphée qui se trouvait en Macédoine et qui était fait de bois de cyprès [8].

NOTES DU CHAPITRE II

1. Dans son commentaire sur Euripide, *Rhes.*, 972, E. Maass (*Orpheus* pp. 69-71) nous suggère des réflexions intéressantes en disant que si le nom même d'Orphée est omis, c'est par respect (*Übereifrige Ehrfurcht und Scheu*) ; mais cela ne peut pas expliquer la rareté des *Orphica* qu'on ne rencontre guère plus fréquemment dans la littérature ancienne que le nom d'Orphée lui-même. Il est encore possible, quoique ce soit moins vraisemblable, qu'il y ait là une volonté de secret par crainte des persécutions ou du ridicule (un autre passage d'Euripide, *Hippolyte*, 953 et suiv., cité ci-dessous n° 2, peut être interprété dans ce sens) ; cette discrétion pourrait être aussi due au caractère ésotérique (ἀπόρρητον) des religions à mystères.

2. Euripide, *Hippolyte*, 952 et suiv., cf. Kern, *Test.*, 213 : ἤδη νυν αὔχει και δι' ἀψύχων βορᾶς σῖτ' ἐκκαπήλευ, 'Ορφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε, πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

Platon, *Cratyle*, 402 *b* ; cf. *O. F.*, 15 : λέγει δέ που καὶ 'O. ὅτι Ὠκέανος πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γαμοιο Ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὅπυιεν.

Philèbe, 66 *c* ; cf. *O. F.*, 14 : Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ φησὶν 'O., καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

Lois, 2, 669 *d* ; . *O*; *F.*, 11 : ὅσους φησὶν 'O. λαχεῖν ὥραν τᾶς τέρψιος.

République, 2, 364 *e* ; cf. *O. F.*, 3 : βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσάιου καὶ 'Ορφέως.

Lois, 8, 829 *e* ; *O. F.*, 12.

Ion, 536 *b* ; cf. Kern, *Test.*, 244 : ἄλλοι ἐξ ἄλλων (sc. τῶν ποιητῶν) αὖ ἠρτημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ 'Ορφέως κ.τ.λ.

3. Eudème, ap. Damasc., *De prim. princip.*, 124, cf. *O. F.*, 28 ; Aristote, *De an.*, A, 5, 410 *b*, cf. *O. F.*, 27, où se trouve également la note de Philopon. Pour une discussion plus complète de cette note voir plus loin, ch. III.

4. Eur., *Alc.*, 965 et suiv. se trouve dans le commentaire de Kern, *Test.*, 82.

5. Cf. Platon, *Le Banquet*, 218 *b* ; cf. *O. F.*, 13 : .... εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπιθεσθε, avec le début d'un poème d'Orphée cité par les auteurs chrétiens (*O. F.*, 245) : φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύπας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. Il est également instructif, en tant qu'exemple, de retrouver une citation orphique (qui dit que Zeus est, ou détient, le commencement, le milieu et la fin de toutes choses) qui a été utilisée depuis Platon jusqu'aux Néoplatoniciens, cf. *O. F.*, 21 ; Kern, *De theog.*, 35 ; Gruppe, *Suppl.*, 705. De même les passages sur le cannibalisme cités par Sextus Empiricus d'après un poème d'Orphée (et auxquels fait peut-être allusion Horace (*Art Poétique*, 391) se retrouvent selon toute évidence au ve siècle. Voir les comparaisons dans *O. F.*, 212, et cf. Maass,

Orpheus, p. 77, n. 104 : la discussion de cette question est dans le chapitre IV.

6. HÉROD., 2, 81 ; cf. KERN, *Test.*, 216 : οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ (Aegyptiorum) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. Ὁμολογέουσι δέ ταῦτα τοῖς Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δέ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστι ἐν εἰρινίοισι εἵμασι θαφθῆναι· ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος. Sur l'abstention de toute viande cf. EUR., ap. PORPHYR, *De abstin.*, 4, p. 261 ; NAUCK, 472 ; PLATON, *Lois*, 6, 782 *c* ; cf. KERN, *Test.*, 212 ; ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, 1032 ; cf. KERN, *Test.*, 90.

7. CICÉRON, *De natura deorum*, 3, ch. XXIII, et Jean LYDUS, *De mensibus*, 4, 51 ; cf. KERN, *Test.*, 94 ; ATHANASE, *Cod. Reg.*, 1993, 317 ; cf. MIGNE, *P. G.*, 26, 1320 ; cf. aussi ACHILLE TATIEN (fin du IIIe siècle de l'ère chrétienne) ; SCHMIDT-STAHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2, 1047) ; in ARAT., *Phaen* ; cf. *O. F.*, p. 150 : ἧς δόξης ἔχονται οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελοῦντες.

8. Des références spéciales seront données dans la suite du livre, mais la plupart de celles qui se rapportent aux figures artistiques d'Orphée dont j'ai eu à parler se trouvent dans KERN, pp. 34 et 44. Il est possible que les *xoana* servent à orienter de futures recherches sur l'origine d'Orphée, et c'est là un indice qui n'est pas à négliger. La question de la nature des *xoana* est intéressante, et Stanley CASSON (*Technique of Early Greek Sculpture*, Oxford, 1933, pp. 50) dit que ces figurines sont peut-être des statues destinées au culte dues à l'art minoën ou mycénien, et qu'elles sont demeurées à travers tous les bouleversements de l'histoire. On les a souvent retrouvées, souligne M. CASSON, dans des endroits tout à fait inaccessibles, et en particulier dans les coins les plus cachés du Péloponnèse. Il faudrait, bien entendu, commencer par se convaincre que ces figurines, que nous supposons être des images d'Orphée, furent bien faites dans cette intention par le sculpteur. La forme très peu réaliste des *xoana* fait supposer qu'elles devaient être terminées dans la suite par l'adjonction d'attributs, et ceux qu'on a vus sur certaines statuettes semblent bien avoir été apposés après coup (CASSON, p. 57). Il serait également bon de prendre en considération les preuves de la survivance des cultes minoëns et mycéniens, telles que les expose M. P. NILSSON dans *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lond., 1927).

CHAPITRE III

ORPHÉE ET SON HISTOIRE

Il ne faut pas nous attendre à trouver la légende d'Orphée contée en un simple et unique récit, sans variantes ni contradictions. Une telle unité serait en vérité chose surprenante, si nous considérons la diversité de ceux qui ont répandu cette renommée, la variété de leurs intentions, le recul des temps auxquels se rapportait cette histoire ; une incertitude persiste qui fait douter de la base même de ces récits, et fait qu'on se demande si le héros a jamais existé, s'il constitue ou non un fait historique. Il y a des personnages dont l'existence est incontestée et à qui il a été donné d'enflammer l'imagination de leurs contemporains, que ce soit pour une raison religieuse ou autre ; or, le temps aidant, ceux-là ont eu leur nom associé à toute une suite de légendes ; de ces légendes, avec plus ou moins de certitude, peuvent être dégagés certains faits historiques. Mais, en ce qui concerne Orphée, il nous faut lutter à la fois contre l'éloignement du héros dans le temps et contre la nature insaisissable de son caractère. Une autre raison encore rend inévitable que les traits de son histoire et de sa personnalité soient inextricablement enchevêtrés en nous parvenant : beaucoup de personnages sont devenus légendaires, comme Mahomet, parce qu'ils étaient les fondateurs d'une grande religion, d'autres, comme Alexandre, ou le roi Arthur, parce qu'ils ont frappé l'imagination des poètes et des artistes. L'attrait d'Orphée, d'autre part, a toujours été beaucoup plus universel que celui de la plupart des grandes figures légendaires. Certains ont vénéré en lui le fondateur d'une religion. D'autres, en tout temps, ont trouvé dans la magie de sa musique, dans sa douceur et dans sa mort tragique un puissant sujet pour exercer leur talent artistique ; sous ce jour, l'histoire d'Orphée peut très bien être libérée de toute attache religieuse, et, de plus, l'artiste qui s'en est emparé a surtout en vue sa composition, que ce soit décor de vase ou poème, et non pas la continuité d'une tradition, ni les pénibles recherches qui, au XXe siècle, devaient attendre le spécialiste de ces questions. Ainsi, en plus des contradictions engendrées par deux traditions dissemblables, différant par leurs points de vue (artistique et religieux), d'autres distinctions s'établiront encore, car il n'y a pas que l'artiste pour adapter une légende à ses propres besoins. J'ai déjà dit que la religion est une affaire individuelle et que

chaque homme voit en son prophète ce que son tempérament propre le pousse à attendre de la religion. Dans son temps, Orphée a incarné bien des personnages divers suivant les vues religieuses des auteurs qui écrivaient son histoire, et qui étaient ses admirateurs, ou (comme presque tous les apologistes chrétiens) ses ennemis acharnés.

A côté de poètes comme Ovide, ou de vrais croyants, il y a une troisième sorte d'hommes qui, tels Strabon et Pausanias, étaient poussés par un esprit de recherche impartiale. Il faut au moins leur savoir gré de leurs bonnes intentions.

Il nous est possible de dire que c'était la Thrace qui était la patrie d'Orphée ; nous savons, en effet, que c'était la croyance habituelle des Grecs et des Romains depuis le ve siècle. Un ou deux des auteurs consultés ne disent pas nettement s'ils le croyaient né en Thrace ou en Macédoine, car ils en parlent comme étant né ou vivant près de l'Olympe, mais, quoique ce soit là un détail intéressant, c'est au fond de peu d'importance au point de vue historique. Faisons nôtres les paroles de Karl Robert (*Heldensage*, I, p. 398) : « On ne peut même pas dire positivement que la Thrace le vit naître ; en tout cas, on le considéra de très bonne heure comme originaire de ce pays ; au cours de toute l'antiquité, il passa toujours pour être né en Thrace [1]. »

La période où vécut Orphée était généralement supposée être celle dite héroïque, plusieurs générations avant Homère, et, étant donné sa réputation de Père des Chants, il n'est pas surprenant que certains historiens grecs fassent de lui l'ancêtre d'Homère (Kern, *Test.*, 769). Si nous nous demandons quelle sorte de renseignements les Anciens eux-mêmes avaient chance d'avoir concernant l'histoire d'Orphée, nous pouvons situer cette histoire, quant au temps, sur le même plan que celle d'Héraclès ; c'était là une période suffisamment éloignée pour laisser le champ libre aux spéculations. Hérodote dit qu'à son opinion Hésiode et Homère, qui vivaient environ quatre cents ans avant lui, furent les premiers à doter les Grecs d'une théogonie : « Et les poètes qu'on dit avoir vécu avant eux, sont à mon avis d'une période postérieure » (Hérodote, 2, 53, Kern, *Test.*, 10). La raison de cette opinion vient probablement d'une remarque faite par un commentateur, disant qu'aucun poème remontant à l'époque des héros d'Homère ne nous est parvenu, « et cela, bien qu'Homère lui-même nous parle de poètes tels que Phémius et Démodocus, et bien qu'Orphée, Musée et Linos soient réputés avoir vécu avant lui. Malgré cette affirmation, il est vrai que, sauf des noms, rien de plus ancien que la poésie d'Homère ne nous est parvenu : nous ne possédons pas de poèmes antérieurs à l'*Iliade* et à

l'*Odyssée* » (cf. Kern, *Test.*, 11). Peut-être eut-on le sentiment, au temps d'Hérodote, que les poèmes alors attribués à Orphée devaient être postérieurs à Homère, mais cela n'entraîna pas pour l'historien la conclusion plus audacieuse que l'antique habitant de la Thrace n'était pour rien dans ces œuvres littéraires.

Orphée était le fils d'une Muse ; c'est Calliope qu'on lui donne le plus souvent pour mère. Son père est tantôt Apollon, tantôt et plus souvent Œagre, dieu d'un fleuve de Thrace [2] (cf. Kern, *Test.*, 22 à 26). Sur sa naissance il n'y a pas de récits, sauf une allusion qui se trouve à la fin des *Argonautiques* orphiques concernant l'union de la mère d'Orphée avec Œagre, union qui aurait eu lieu dans une caverne de Thrace : « ... De là je me hâtai de retourner dans la Thrace enneigée, au pays de Libéthra, mon propre lieu de naissance, et j'entrai dans cette célèbre caverne, où ma mère me conçut sur la couche d'Œagre au grand cœur. »

On nous renseigne abondamment sur le personnage et l'influence d'Orphée, mais très peu sur les événements qui le touchent. Les seuls récits de ce genre sont la mort d'Eurydice et le voyage d'Orphée aux Enfers pour l'y chercher, la tradition incertaine d'un séjour en Égypte, le voyage des Argonautes, et les divers récits des circonstances qui amenèrent sa mort, ainsi que des événements qui la suivirent.

A partir d'Homère et d'Hésiode, la littérature grecque abonde en références concernant l'expédition de Jason et des Argonautes à la recherche de la Toison d'or [3]. Cependant, ce sont des allusions isolées et peu concluantes ; il faut attendre Pindare pour avoir une première ébauche de récit coordonné, qui mentionne incidemment Orphée comme ayant participé à l'expédition. Datant d'un peu plus tôt que Pindare (du VI[e] siècle), nous possédons la sculpture qui se trouve à Delphes et qui représente Orphée avec le navire des Argonautes *. A part le récit lyrique de Pindare, qui forme seulement un épisode d'un poème écrit à la glorification du triomphateur des Jeux pythiques, il n'y a guère, pour nous renseigner, que des poèmes épiques d'une date postérieure, les *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes (vers 240 avant Jésus-Christ), une imitation de Valérius Flaccus (vers l'an 80 de notre ère), et *Orphée*, poème anonyme, écrit peut-être aussi tard que le IV[e] siècle après J.-C. et qui raconte à la première personne les aventures d'Orphée et des héros. Avec quelques rares références qu'on trouve dans des prosateurs plus tardifs, c'est là tout ce que nous avons comme renseignements sur le rôle d'Orphée pendant le voyage.

Ici, la question se pose : de quel ordre fut ce rôle ? et que fit Orphée pour se rendre utile ? Ce sont là des problèmes qui

occupèrent aussi l'esprit des Anciens : « On se demande, dit le scoliaste commentant la présence d'Orphée sur le navire, d'après Apollonius, on se demande pourquoi un être aussi débile qu'Orphée s'embarqua avec les héros » (cf. Kern, *Test.*, 5) ; ce fut parce que Chiron prophétisa « que, s'ils emmenaient Orphée, ils pourraient échapper aux Sirènes ». Ce passage est une indication qui montre quel est le côté de la personnalité d'Orphée qui domine les récits de l'expédition. C'est grâce au pouvoir magique de ses chants qu'il prend place parmi les héros. L'usage qu'il fait de ce don est varié et fréquent. Dès le début du voyage, on le prie d'aider à apaiser une querelle ; et les adversaires oublient leur colère en écoutant ses chants (App., I, 492). Cette histoire, contée par Apollonius de Rhodes, est omise dans les *Argonautiques* orphiques ; au lieu de cela on y raconte comment le navire Argo commença par résister aux efforts des héros pour le mettre à l'eau ; ce n'est que lorsque Jason eut fait signe à Orphée de prendre sa lyre que le navire se laissa glisser dans l'eau de son propre mouvement (*O. A.*, 245 et suiv.). Le rôle d'Orphée était en réalité celui d'un « céleustès », le chanteur qui scandait le mouvement des rameurs, mais sa musique, comme nous l'avons vu, avait un bien plus grand pouvoir ; il est dit quelque part qu'il calma la mer en furie par ses mélodies (cf. Philostrate, *Im.*, 2, 15), et selon le récit orphique il parvint à charmer les Rochers Errants lorsque l'Argo passa entre eux (cf. *O. A.*, 680 et suiv.). Par l'effet du même pouvoir, lorsque la Colchide fut atteinte, Orphée fit descendre le sommeil sur les yeux du dragon qui gardait la Toison d'or (cf. *O. A.*, 991 et suiv.).

Nous constatons aussi qu'Orphée n'était pas seulement un musicien d'un pouvoir surnaturel du fait de sa musique, mais qu'il était le guide de l'expédition pour tout ce qui touchait à la religion ; cela ressort surtout du récit orphique ; nous le voyons offrir un sacrifice propitiatoire avant le départ ; en passant à Samothrace, il persuade les Argonautes de s'initier aux mystères qui avaient rendu l'île fameuse ; c'est lui qui offre un sacrifice après la mort accidentelle du roi Kyzikos ; il se soumet aux rites purificateurs à Malée, sur le chemin du retour, afin de libérer les héros de la malédiction dont le roi de Colchide, Éète, les avait chargés, et enfin, avant de retourner en Thrace, son dernier geste est de demeurer seul en arrière aux gouffres du Ténare (qu'on disait être une des entrées des Enfers) pour sacrifier aux divinités du monde souterrain. Tels sont les détails de la version orphique, mais Orphée joue aussi un rôle prépondérant dans les autres récits : nous savons par eux qu'il sauva les Argonautes en priant les Dioscures, dieux des navigateurs,

parce qu'il était le seul à avoir été initié à leurs mystères (Diodore, 4, 43, 1) ; au lac Triton, il pria les héros de prendre le trépied d'Apollon et de l'offrir aux dieux locaux pour obtenir un bon retour (Apollonius, 4, 1547) ; et lorsque Jason consacra l'Argo à Corinthe ce fut Orphée qui composa l'hymne de consécration (Diod., *Chrys.*, 37, 15 ; *O. F.*, 290). Le sujet de son chant, lorsque, dans le récit d'Apollonius, il doit calmer l'esprit des deux adversaires, et ce qu'il chante chez le centaure Chiron (selon le récit orphique) valent d'être remarqués : ces deux chants relatent l'origine de toutes choses, la naissance du monde et des dieux.

L'histoire de l'épouse d'Orphée est liée à la descente au séjour des morts de celui-ci et nous permet de le voir sous l'un de ses aspects les plus intéressants et les plus importants. Les secrets de l'Hadès étaient en sa possession, il pouvait révéler à ses adeptes quel serait le sort de leurs âmes, et comment ils devaient se conduire pour que ce destin fût le meilleur possible. Il s'était montré capable de toucher les divinités infernales, et on pouvait espérer qu'il intercéderait encore en faveur de ses disciples, s'ils menaient une vie pure que recommandaient ses préceptes ; c'était là le point important ; la raison qui l'avait tout d'abord mené aux Enfers devenait secondaire.

Notre documentation concernant tout ce qui touche à Orphée est tellement restreinte qu'il est difficile de juger avec certitude s'il était vraiment, à l'origine, un esprit des régions souterraines auquel fut plus tard attachée l'histoire romanesque de la recherche d'une épouse bien-aimée ; ou bien fut-il un disciple et un imitateur d'Apollon qui prit une nymphe pour femme et pour qui le voyage fait dans l'Hadès pour la chercher était une recherche aventureuse dans des régions inconnues ? Plus tard, cependant, Orphée devint le fondateur d'une religion qui donnait une grande importance à la vie posthume et qui transfigurait donc cette recherche purement personnelle en une raison de pénétrer les mystères du royaume des morts et d'acquérir un pouvoir particulier comme conseiller et intercesseur. Cette façon d'envisager la descente d'Orphée aux Enfers nous suggère même une autre possibilité : toute l'histoire de ce voyage souterrain a pu être attribuée à un personnage qui était à l'origine un sectateur d'Apollon et qui fut ensuite adopté comme fondateur par des sectes mystiques. J'espère pouvoir démontrer plus tard le bien-fondé de cette supposition. Tout ce qui nous est dit sur Orphée à travers les âges nous porte à croire qu'il appartint au début à la religion lumineuse et saine des Hellènes et fut un prêtre d'Apollon, portant en lui beaucoup des caractéristiques du dieu qu'il servait ; ce ne fut que plus tard qu'il rencontra Dio-

nysos et se mit à enseigner une religion et les mystères de la vie future. Mais pour le moment, continuons la légende d'Orphée.

Dans la description que Pausanias donne de visions de l'au-delà peintes par Polygnote, il n'est pas dit qu'Eurydice y était représentée (Paus., 10, 30, 6 ; cf. Kern, *Test.*, 69). Il se peut qu'aux yeux de certains, qui étaient ses disciples, Orphée ait eu des Enfers une connaissance préalable, comme de son propre droit ; aucune recherche spéciale n'a besoin d'être invoquée pour expliquer sa présence au séjour des morts, car, au temps de Polygnote, Orphée était certainement déjà le promoteur d'une religion qui insistait particulièrement sur les dogmes touchant à l'eschatologie. Si l'on peut faire confiance à Pausanias (et il n'y a pas de raison de douter qu'il n'ait été, lorsqu'il décrit des choses vues par lui-même, un chroniqueur scrupuleux autant que minutieux), c'est là notre premier document mentionnant la présence d'Orphée parmi les morts. Cependant, ce récit est d'une époque assez tardive pour nous convaincre que le prétexte de l'amour conjugal, qui devait expliquer le voyage souterrain d'Orphée, s'il fut ajouté après coup à la légende, dut l'être à une date antérieure au récit de Pausanias. L'omission d'Eurydice dans les peintures de Delphes ne peut pas être due au fait que l'histoire de sa recherche n'avait pas encore été inventée ; en effet, le fameux relief d'Orphée et d'Eurydice appartient au plus tard au début du IVe siècle ; Euripide, au Ve siècle, et Platon, au IVe siècle, parlent tous deux de la descente d'Orphée aux Enfers pour y chercher son épouse. Ni l'un, ni l'autre ne prononcent le nom d'Eurydice, et notre prochain témoignage est celui du poète alexandrin Hermésianax, qui parle d'Agriope " aux yeux sauvages ", nom qui convient bien à la nymphe de Thrace ou à la Dryade, qu'on disait assez vraisemblablement avoir été l'épouse d'Orphée (cf. Kern, *Test.*, 61). Lorsque nous entendons parler pour la première fois d'Eurydice en littérature (Eurydice = « au vaste empire ») c'est dans un chant funèbre en l'honneur de Bion (Ier siècle avant J.-C. ; cf. Kern, *Test.*, 62) ; sur un ou deux des vases de l'Italie du Sud, les premiers, après Hermésianax, qui nous montrent Orphée aux Enfers, nous trouvons cependant Eurydice figurée sur l'image avec son nom écrit à côté d'elle. Mais la plupart des artistes, comme Polygnote, représentent un Orphée qui paraît à l'aise dans l'Hadès, n'ayant nullement besoin du prétexte de la recherche conjugale pour y justifier sa présence.

Ensuite, ce n'est que chez les poètes latins, tels que Virgile et Ovide, que nous trouvons tout ce thème élaboré en un récit complet et détaillé. Ce récit semble se constituer très brus-

quement, car il y a de nombreux poètes alexandrins, modèles des auteurs plus tardifs, dont les ouvrages ne nous sont pas parvenus ; Gruppe, pour expliquer cette soudaineté (dans le *Lexicon* de Roescher, 3, 1159), suppose même qu'un certain poème de la dernière période alexandrine, poème maintenant perdu, a fixé la légende sous une forme qui se développa ensuite aux temps romains [4].

L'épouse d'Orphée, quel qu'ait été son nom, fut probablement une nymphe de Thrace, ou une Dryade, dont il gagna l'amour par le charme de sa musique [5]. Elle mourut de la morsure d'un serpent sur lequel elle marcha, selon le récit de Virgile, en cherchant à échapper à Aristée, qui l'importunait de son amour. Orphée, après avoir erré désolé et avoir essayé, en vain, de se consoler avec sa lyre, finit par descendre au royaume de Pluton en passant par l'entrée qui, dit-on, se trouvait aux gouffres du Ténare. Arrivé aux enfers, Orphée se mit à jouer, et les ombres se serraient autour de lui comme des oiseaux qui, à la tombée du jour ou par un temps d'orage, se pressent en foule sur un arbre feuillu. Les Euménides et Cerbère lui-même étaient adoucis, et la roue d'Ixion s'arrêtait. Orphée obtint ainsi la grâce de faire remonter Eurydice * avec lui dans le monde des mortels. Peut-être qu'une des versions de la légende nous le montrait ayant réussi ; un passage d'*Alceste* (357, cf. Kern, *Test.*, 59) semble plutôt impliquer un succès, et Hermésianax l'affirme positivement. Dans un dialogue plein de fantaisie, qu'il serait absurde de considérer comme une simple transposition de la mythologie connue, Platon parle de l'insuccès d'Orphée, mais non de la façon habituelle. Il dit que les dieux ont renvoyé Orphée des Enfers les mains vides, ne lui ayant montré que le fantôme de son épouse, et ne lui rendant pas la femme véritable, pour la raison qu'il n'était qu'un pauvre musicien sans courage qui cherchait à pénétrer aux Enfers vivant, au lieu d'avoir la force de mourir pour rejoindre normalement sa bien-aimée (*Banquet*, 179 *d* ; cf. Kern, *Test.*, 60). Il y a là au moins une raison normale et non pas seulement une interdiction comme celle que nous connaissons tous de regarder en arrière. Le fait de cette interdiction pourrait à première vue être en faveur d'une origine primitive de cette partie du récit, mais la croyance en des défenses de ce genre ne cessa jamais et connut une vigoureuse renaissance dans les périodes hellénistique et gréco-romaine, fertiles en superstitions. L'histoire d'Orphée regardant en arrière, et condamné à cause de cela à laisser Eurydice, peut très bien n'être qu'une adjonction, qui ne fut universellement adoptée qu'à la période alexandrine, si même elle n'a pas été inventée par les Alexandrins ; c'était en

tout cas une histoire bien faite pour être exploitée par l'esprit romanesque et pathétique qu'ils furent les premiers à introduire dans la littérature, comme il l'a été abondamment prouvé plus tard. Une variante veut que l'interdiction ait porté sur des paroles (*Culex.*, 291) [6]. Dans le récit d'Ovide, Orphée tenta de retourner aux Enfers, mais cette fois trouva le chemin barré par Charon.

Après la perte d'Eurydice, et le temps de deuil qu'Orphée passa, d'après Virgile et Ovide, sur les rives du Strymon, Orphée évita entièrement la compagnie des femmes, et, ce faisant, ne put échapper à la calomnie qui s'attache trop souvent à ceux qui vivent en célibataires et qu'on accuse d'avoir une autre façon de comprendre la passion. Orphée devint pour beaucoup le promoteur de l'homosexualité. Nous en trouvons mention chez un poète alexandrin (Phanoclès, cf. Kern, *Test.*, 77), et, bien que Virgile ne se fasse pas l'écho de ce bruit, Ovide, selon sa coutume, compose trois jolis vers sur ce sujet.

Sur la cause de sa mort, il y a des opinions variées, mais en ce qui concerne la façon dont elle eut lieu, on ne peut douter de ce que fut la croyance la plus courante. Pausanias, il est vrai, essaie de nous présenter en plus de sa propre opinion une énumération de « toutes les choses fausses » que les Grecs croient, et il parle d'un suicide après la mort d'Eurydice [7]. Dans la ville de Dium, en Macédoine, se voyait la tombe d'Orphée, et on y lisait une épitaphe disant qu'il avait été victime de la foudre de Zeus (voir à ce sujet la note 11 à la fin de ce chapitre).

Pausanias, lui aussi, parle de cette fin, et nous dit en plus ce qui l'avait motivée : Orphée avait déplu aux dieux, à peu près pour la même raison que Prométhée : « Dans ses mystères il apprenait aux hommes beaucoup de choses qui leur étaient inconnues avant. » Strabon explique le drame par une conspiration fomentée parmi tous ceux des compatriotes d'Orphée qui n'acceptaient pas ses enseignements (la citation de Strabon est à la fin de ce chapitre).

Strabon, autant que nous pouvons le savoir, peut fort bien avoir eu raison au point de vue historique en nous dépeignant un réformateur religieux trop zélé qui dépassa la mesure et qui subit pour cela le sort habituel en pareil cas. La tradition la plus classique veut qu'Orphée ait été la victime des femmes de Thrace. Quelle en est la raison ? Il y a à ce sujet des divergences d'opinion. La version dramatique d'Eschyle, qui est la plus ancienne connue, raconte comment Orphée était un adorateur fervent d'Apollon, le dieu-soleil (cf. Kern, *Test.*, 113). C'était sa coutume de gravir le mont Pangée dès le matin pour saluer l'apparition de l'astre

du jour. Il encourut en cela la colère de Dionysos, qui était alors en train de convertir la Thrace à son propre culte farouche ; et Dionysos envoya contre Orphée ses sauvages adeptes, les Ménades (ou Bacchantes), et celles-ci le mirent en pièces, comme elles avaient coutume de faire pour des animaux au cours de leurs orgies, et comme elles déchirent Penthée dans les *Bacchantes* d'Euripide (cf. Kern, *Test.*, 113). Virgile semble se ranger du



FIG. 4. — La mort d'Orphée. Vase à figures rouges (GERHARD, *Trinksch. u. Gef.*, 2 pl. J. 3).

côté d'Eschyle et il décrit le meurtre comme étant un acte de furie bachique :

> Inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi
> Discerptum latos juvenem sparsere per agros

Mais il préfère donner une autre raison à la fureur de ces créatures : c'est le dédain avec lequel Orphée les traita après la mort d'Eurydice. Conon mentionne qu'Orphée refusa de les initier à ses mystères (*Test.*, 115, voir citation 4 à la fin de ce chapitre) et Pausanias dit qu'il détourna d'elles leurs époux. Phanoclès donne comme raison la jalousie, et Ovide, comme nous l'avons déjà vu, est de la même opinion.

Parmi nos documents les plus anciens concernant la légende de la mort d'Orphée, citons les peintures de vases qui représentent le meurtre et qui remontent au ve siècle avant J.-C. [8].

Sur ces décorations, Orphée n'apparaît jamais mis en pièces (Robert, *Heldensage*, p. 404, n° 3, suggère que c'était peut-être pour des raisons artistiques), mais les *Furies* sont munies de tout

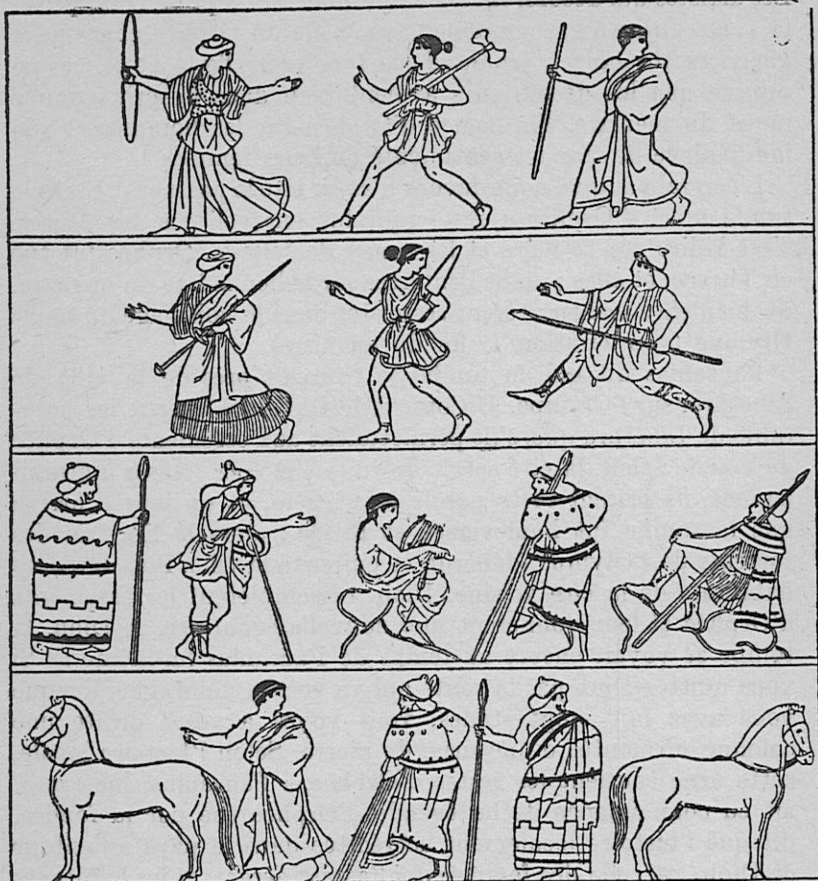


FIG. 5. — Décor d'un vase à figures rouges (à Naples) (*Arch. Jahrb.*, 1914, p. 28, fig. 2).

un arsenal d'armes en vue de leur forfait. Parfois on ne voit qu'un seul assaillant, parfois plusieurs, certaines femmes sont armées de lances, d'autres de haches, d'autres de pierres ; certaines semblent avoir saisi à la hâte des instruments plus familiers comme une faucille, un pilon, voire même une broche. Cela semblerait impliquer qu'il s'agit d'une vengeance féminine naturelle plutôt que suscitée par un ordre divin, qui aurait été mieux exécuté en faisant d'Orphée la victime d'une orgie bachique. Virgile combine les deux idées avec la liberté d'un

grand poète, mais Phanoclès, qui s'en tient à la première version, donne aux femmes des épées comme instruments de leur vengeance, et non pas seulement les mains furieuses des Ménades. Les artistes qui décorèrent les vases montrent à plusieurs reprises la scène du meurtre combinée avec celle où Orphée charme les guerriers thraces en jouant de la lyre (voir fig. 4 et 5), ce qui prouve que les décorateurs avaient bien dans l'esprit, comme motif du meurtre, l'influence d'Orphée sur les hommes et son indifférence devant les sentiments de leurs femmes [9].

L'écrivain auquel nous devons d'avoir cité le passage d'Eschyle sur la mort d'Orphée ajoute qu'il fut enseveli par les Muses, c'est-à-dire par sa mère et les sœurs de celle-ci. Orphée fut tué en Thrace, et elles purent l'enterrer sur le lieu même du meurtre, ou bien elles transportèrent ses restes dans le voisinage du mont Olympe (voir citation I, fin du chapitre).

Pausanias dit que la tombe se trouvait près de la ville de Libéthra, sur l'Olympe. Un oracle de Dionysos avertit les habitants de Libéthra que, s'ils permettaient aux ossements d'Orphée de voir le soleil, la cité serait détruite ὑπὸ συός. Assez naturellement, ils prirent cette parole à la légère, et un jour il arriva que la tombe fut bouleversée et brisée ; alors le Σύς, un des torrents de l'Olympe, déborda et emporta la ville. Plus tard, les habitants de la cité voisine, Dion, rassemblèrent les ossements d'Orphée et leur donnèrent une nouvelle sépulture. A Dion, la tombe se voyait encore au temps de Pausanias lui-même : « Si vous quittez Dion par la route qui va vers la montagne, lorsque vous avez fait vingt stades, vous voyez à votre droite une colonne surmontée d'une urne de pierre. Selon l'histoire locale, cette urne contient les restes d'Orphée. » Pausanias, bien qu'il ait eu connaissance de la légende d'Orphée tué par la foudre, dit que l'histoire localement accréditée dans le pays à l'entour de Dion, est celle des femmes qui l'assassinèrent, et les habitants de Dion croyaient que ce crime avait été perpétré dans leur voisinage [10]. Pausanias voyageait beaucoup, et avait visité les endroits qu'il décrivait ; il est peu probable que l'inscription tombale ait été vraiment celle que cite Diogène Laërce et qui se rapporte à la foudre envoyée par Zeus [11]. Selon le récit de Conon (Ier siècle avant J.-C. ; cf. Kern, *Test.*, 115, et Harrison, *Prolegomena*, 3, p. 467 et suiv.) Orphée fut enterré par les Thraces.

Plus solidement fondées sont la prétention des Lesbiens à posséder au moins la plus importante partie des restes d'Orphée et l'assurance où ils étaient de leur avoir élevé un sanctuaire dans l'île. La forme de légende que Milton cite dans *Lycidas* est aussi celle qui était la plus courante dans l'antiquité : la tête

et la lyre d'Orphée furent jetées dans la rivière Hèbre, d'où elles gagnèrent Lesbos en flottant au large de la côte d'Asie, la tête chantait tout en flottant. Les Lesbiens ensevelirent la tête, comme le dit Phanoclès dans son poème et comme le répète au IIIe siècle un écrivain de *paradoxa* en citant les œuvres d'un historien local. Lucien nous dit que le temple de Bacchus qui était dans l'île passait en son temps pour avoir été bâti sur le lieu où la tête d'Orphée avait été enterrée. La lyre, assure la tradition, avait été placée dans le temple d'Apollon « où elle fut longtemps conservée ». Philostrate (IIIe siècle de notre ère) nous conte comment la tête d'Orphée était renommée pour ses oracles * ; ce n'était plus en son temps qu'une tradition du passé. Philostrate assure que ces oracles furent supprimés par Apollon lui-même, qui trouvait que c'était empiéter sur ses droits ; le dieu se serait penché sur la tête pendant qu'elle parlait et aurait dit : « Cesse de te mêler de ce qui m'est dévolu, j'en ai déjà supporté suffisamment à cause de ton chant » (Phanoclès, cf. Kern, *Test.*, 77 ; Antigone de Caryste, *Paradoxographus*, *Test.*, 130 ; Lucien, *Adv. indoct.*, p. 109, *Test.*, 118 ; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, 4, 14, *Test.*, 134.) Selon ce que raconte Conon (voir les notes à la fin du chapitre), la tête d'Orphée fut trouvée à l'embouchure de la rivière Mélès, près de Smyrne. C'est là un point plein d'intérêt, si nous considérons, comme nous le ferons plus tard, combien il y a de raisons pour nous tourner vers l'Anatolie lorsqu'il s'agit d'Orphisme.

L'art antique fournit beaucoup d'illustrations intéressantes de ce mythe. Un miroir étrusque, en bronze, provenant d'un tombeau de Chiusi (Clusium), que son style désigne comme étant de la fin du IVe siècle avant J.-C., montre la tête d'Orphée qui regarde vers le ciel, les lèvres entr'ouvertes (fig. 6 et voir la discussion dans *Mon. d. Linc.*, 30, 1925, p. 542 et suiv.). Je mentionne ce miroir en premier lieu parce que c'est le seul spécimen pourvu d'une inscription : auprès de la tête on voit écrit (il faut le lire à l'envers et de gauche à droite) ΥΡΦΕ. Beaucoup de gens se tiennent debout et écoutent, et le jeune homme assis du côté droit est en train de prendre note des oracles sur des tablettes (l'inscription étrusque qui se voit sur les tablettes n'a malheureusement pas encore pu être déchiffrée.) Comparons à ce miroir le décor d'un *Kylix* à figures rouges du Ve siècle (fig. 7, G. Minervini, *Bull. Arch. Nap.*, 6 [1858]). Nous y voyons aussi la tête qui prophétise, les lèvres écartées, et un jeune homme assis, très occupé à écrire les oracles sur ses tablettes ; sur la droite se tient Apollon, et, bien que son attitude ait été diversement interprétée, on peut penser qu'elle se rapporte au déplaisir du dieu

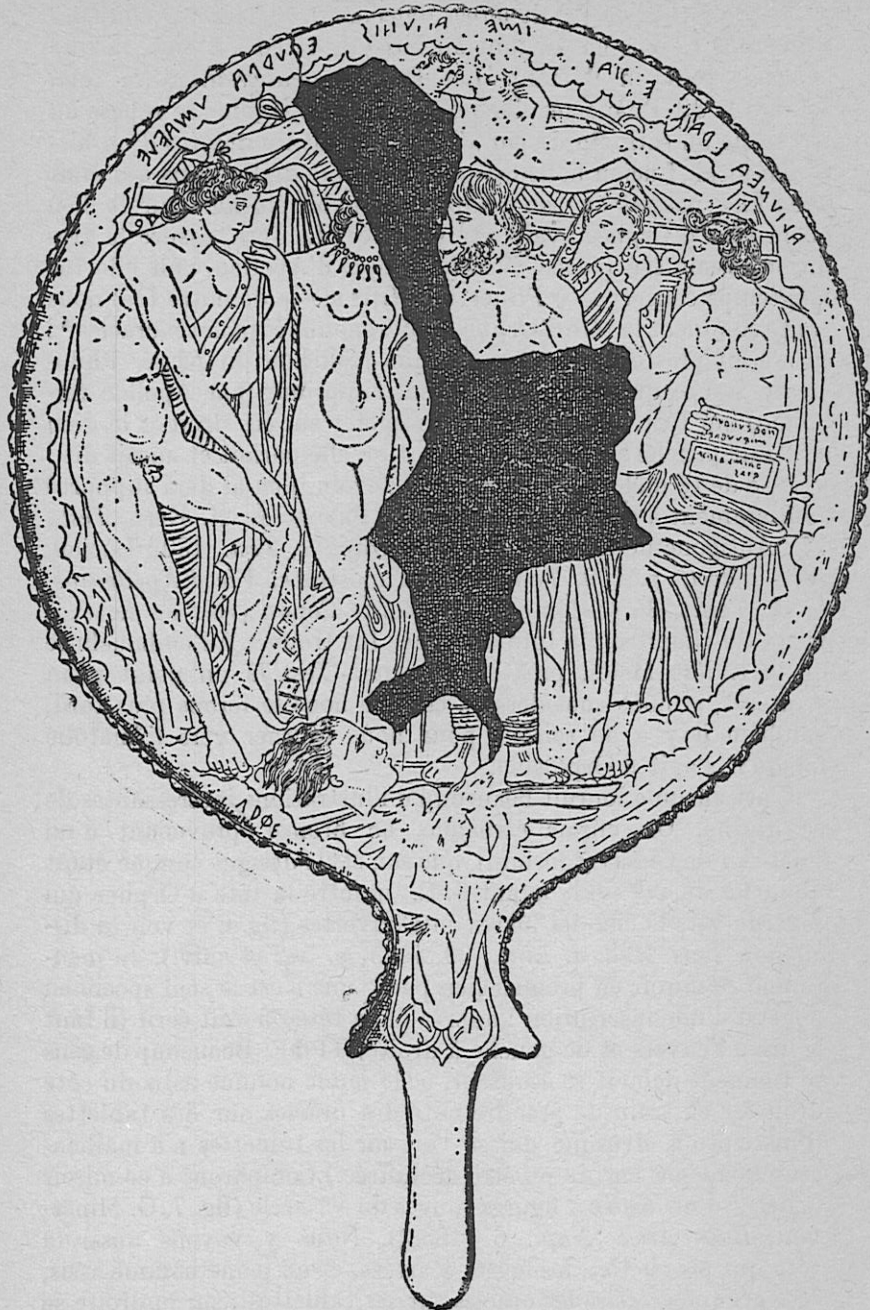
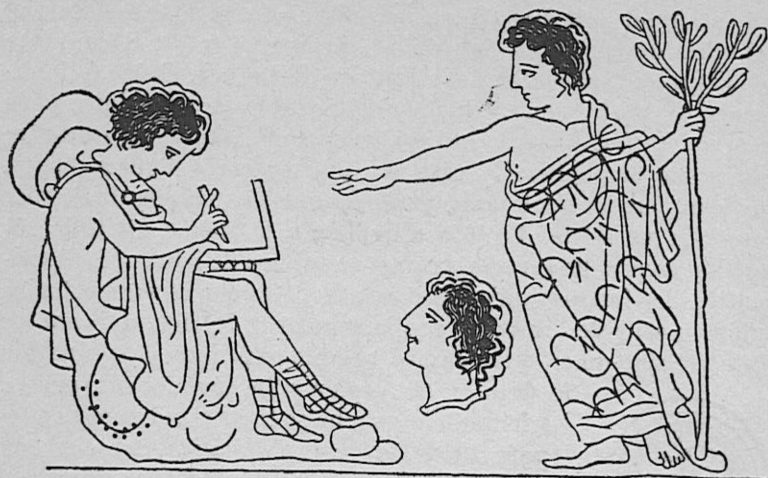
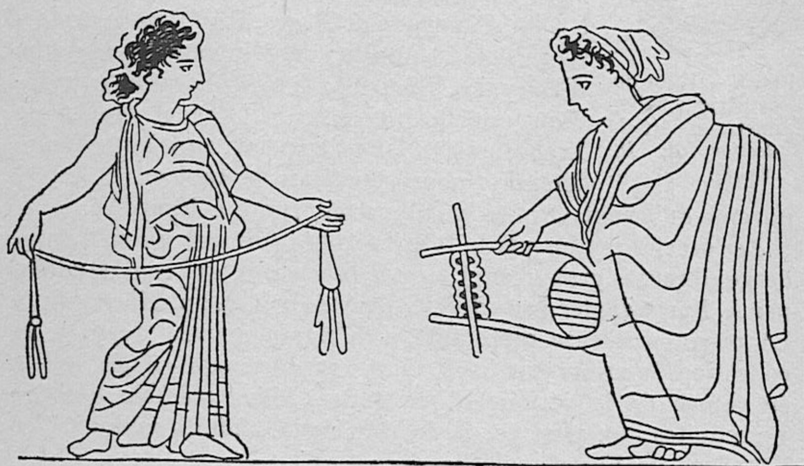


Fig. 6. — Miroir de bronze provenant de Chiusi (*Mon. d. Linc.*, 1925, col. 546, fig. 10).



(*a*)



(*b*)



(*c*)

Fig. 7. — Décor d'un *kylix* à figures rouges.
(*Boll. Arch. Nap.*, vol. VI, pl. 4).

devant la popularité d'Orphée ; il avance la main d'un geste autoritaire et doit être en train de dire : « Cesse de te mêler de ce qui m'est dévolu. » Sur l'autre face du vase se voit la découverte de la lyre d'Orphée par deux femmes de Lesbos. Grâce à l'obligeance du professeur Cook, il m'est possible de reproduire pour la première fois un vase qui est en sa possession et qui montre une scène analogue. Ce vase est une *hydrie* à figures rouges, que le professeur Cook range parmi les œuvres attiques du dernier quart du ve siècle. La tête d'Orphée a la même attitude, et Apollon se penche sur elle, la tête couronnée de laurier. L'identification des femmes qu'on voit représentées sur ce vase est plus difficile ; celle de droite est probablement la Pythie, qui, par un geste élégant de sa main droite, semble exprimer sa sympathie à Orphée et déplorer la sévérité d'Apollon. La femme de gauche se tient étroitement enveloppée du *chiton* et de l'*himation*. Ses cheveux tombent sur ses épaules, et elle donne l'impression d'être très malheureuse. Elle pourrait être la mère d'Orphée, mais son type ne correspond pas à celui d'aucune des Muses. Peut-être le professeur Cook a-t-il raison de voir en elle le fantôme d'Eurydice. Rien dans la mythologie ne nous indique qu'elle fût présente lors des oracles de Lesbos, mais il fallait au peintre une autre figure féminine pour compléter le tableau et il est normal qu'ayant Orphée en tête il ait pensé à Eurydice.



Fig. 8. — Bijou de la période hellénistique. (*Collection A. B. Cook*).

Les oracles rendus par la tête d'Orphée forment aussi le sujet de nombreuses gravures sur pierres précieuses, qui sont étudiées par A. Furtwängler dans *Antike Gemmen*, vol. 3, pp. 245 et suiv.). La pierre précieuse reproduite à la figure 8 vient aussi de la collection du professeur Cook. C'est une calcédoine veinée, taillée en camée de la période hellénistique ; elle ressemble à celles reproduites aux planches 20-53 et planche 22-5 du volume I de l'ouvrage de Furtwängler [12].

Orphée a une individualité très nette qu'on ne peut nier ; c'est au moins là une conclusion certaine qui s'impose d'après l'étude du personnage complexe que toute la documentation antique nous présente. Il y a des moments où Orphée semble sur le point de se confondre avec Apollon, le dieu qui jouait de la lyre ; il y a d'autres occasions où peut-être, en pensant à sa mort, nous nous demandons s'il n'est pas simplement une incarnation du Dionysos thrace. Mais non : il apparaît toujours différent, jamais tout à fait pareil à ces dieux et étant certainement quelque chose de plus qu'un simple composé de leurs qualités. La complexité de son

personnage a parfois fait croire aux érudits, qu'ils soient anciens ou modernes, qu'il n'est pas une seule personnalité, mais deux et plus. La première chose à faire est donc d'étudier la psychologie du personnage.

Certains côtés de son caractère nous sont déjà devenus familiers lorsque nous avons énuméré les sources de notre documentation et lorsque nous avons parlé de l'histoire d'Orphée ; un de ces côtés au moins est si bien connu qu'il n'est pas nécessaire d'en dire long à ce sujet : Orphée est avant tout un musicien dont l'art a un pouvoir magique. Eschyle savait qu'il charmait la nature entière par ses chants (*Agam.*, v. 1629). En cela, il n'est pas unique parmi les héros légendaires, qui comprennent des figures comme Linos (parfois indiqué comme maître d'Orphée : Diod., 3, 67, 2 ; cf. Kern, *Test.*, 43), Musée (qu'on dit souvent être son disciple, voir Kern, *Test.*, p. 166 et suiv.), Thamyris de Thrace et Amphion de Thèbes. Mais, de même qu'Apollon n'avait pas de rival sérieux parmi les dieux, bien qu'Hermès ait pu inventer la lyre, de même parmi les héros Orphée était le maître incontesté de son art (cf. Athénaius, 14, p. 632 *c*, Kern, *Test.*, 46 ; dans le *Test.* 46 et suiv. sont réunis des passages qui témoignent des dons musicaux d'Orphée).

Pour les Grecs, la magie s'alliait de près à la musique, et pour certains d'entre eux le nom d'Orphée était synonyme de charmes, de sortilèges et d'incantations. Pendant au moins un millier d'années, ce fut un nom qui avait une vertu magique (voir plus haut, chapitre II).

Orphée était le mage d'un type spécial de religion à mystères, modification des mystères de Dionysos. Ses enseignements étaient contenus dans des textes sacrés. Si forte était la croyance en son antiquité qu'on le supposait inventeur de l'écriture en même temps qu'on lui attribuait une réputation unique comme poète. Certains le croyaient si vieux qu'ils ne pouvaient admettre qu'il ait écrit ses propres poèmes (cf. Kern, *Test.*, 123 et 32) : la portée religieuse de ses œuvres était telle que, pour un esprit comme celui de Platon, il n'était pas bon de les classer dans la poésie. Le passage où il établit cette distinction est intéressant ; il est tiré de *Protagoras*, 316 *d* (cf. Kern, *Test.*, 92) : « Pour moi, je soutiens que l'art des sophistes est très ancien ; mais ceux qui l'ont professé dans les premiers temps, pour cacher ce qu'il a de suspect, ont cherché à le couvrir les uns du voile de la poésie, comme Homère, Hésiode et Simonide, les autres sous le voile des purifications et des prophéties, comme Orphée et Musée [a]. »

[a]. *Œuvres* de PLATON, traduction DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, Paris, 1892, *Protagoras*, p. 21, vol. 2 (n. d. t.).

L'influence d'Orphée s'exerçait toujours en faveur de la civilisation et des arts de la paix. Son caractère personnel n'est nullement celui d'un héros au sens moderne du mot ; il possède une qualité dominante qui est la douceur et qui, parfois, devient de la noblesse. Il est absolument dépourvu d'attributs guerriers, différant en cela du dieu-archer à qui il ressemble par tant d'autres côtés. L'atmosphère de calme qui l'environne diffère étrangement aussi des habitudes ordinaires du sauvage dieu des montagnes dont il adopta la religion. La musique, il est vrai, peut aussi bien surexciter que calmer, mais les cymbales et les tympanons des orgies de Thrace ou de Phrygie semblaient à première vue n'avoir rien de commun avec les accords mélodieux de la lyre d'Orphée. La vertu de cette lyre consistait à toucher les cœurs des guerriers et à tourner leurs pensées vers la paix, et elle pouvait aussi bien apprivoiser les plus féroces des bêtes sauvages. Les hommes comme les animaux se pressaient autour de lui pour écouter ses chants. Dans les peintures qui décorent les vases grecs et qui représentent des scènes de ce genre, les expressions de ceux qui écoutent ne nous laissent aucun doute sur l'effet produit par la musique d'Orphée, et un auteur postérieur à Orphée se fait aussi l'écho de ces prodiges : « Par sa musique et ses chants, Orphée se gagna les Grecs, transforma le cœur des barbares et apprivoisa les bêtes sauvages » (Pseudo-Callisthène, 1, 42, 6, 7 ; cf. Kern, *Test.*, 144). Il obtint des hommes de renoncer au cannibalisme, haut fait qui aux temps gréco-romains fut attribué à beaucoup de dieux sans grande discrimination ; mais pour Orphée on peut faire remonter son heureuse influence au ve siècle avant J.-C. (voir note 5 du ch. II). Il enseigna aussi aux hommes l'agriculture et par là dirigea leur esprit vers la paix et la douceur. Thémistius, qui vécut au IVe siècle de notre ère, mais qui était un lecteur assidu de Platon et d'Aristote, écrit : « Les rites mêmes et les initiations d'Orphée n'étaient pas sans rapport avec la culture ; c'est en réalité une explication du mythe qui le dépeint comme adoucissant et charmant tous les cœurs. Les produits de la terre cultivée que l'agriculture nous procure ont pour effet de civiliser la nature humaine en général et même les animaux ; et les passions brutales que nous avons en nous sont ainsi extirpées ou rendues inoffensives » (Thémistius, *Or.*, 30, 349 *b* ; cf. Kern, *Test.*, 112).

Orphée n'était pas considéré comme un dieu, mais comme un héros, comme quelqu'un qui peut se targuer d'une proche parenté avec les dieux, qui, grâce à cela, possède certains dons surnaturels, mais qui, cependant, doit vivre et mourir en mortel

ordinaire. La tombe d'un être semblable était ordinairement vénérée (il s'en trouvait souvent plus d'une) et le culte du héros mort y prenait naissance, culte en général bien distinct de celui d'un dieu ; on peut le comparer assez exactement au culte d'un saint. Orphée ne fut jamais, ou très rarement, adoré comme un dieu [13]. Son rôle était celui d'un prophète et d'un grand-prêtre, et cela nous mène à nous demander quels furent ses rapports avec les dieux, question particulièrement intéressante. De plus, si l'on examine les choses de près, ces rapports semblent assez étranges.

A ceux qui veulent connaître la religion grecque classique nous pouvons répondre nettement sur un sujet qui me paraît être le plus important de tous : si l'on demande : « Quel était le dieu de la religion orphique ? » il ne peut y avoir qu'une réponse : « Dionysos ». Orphée n'était que le fondateur d'une religion qui était une sorte de culte bachique. Et cette réponse demeure valable malgré les restrictions dont il faut aussitôt la tempérer. Tout d'abord, n'allons pas perdre de vue les remarques faites au début du précédent chapitre. Non seulement il existait d'autres dieux (les textes orphiques mêmes comprennent une théogonie), mais on leur devait un culte de prières et de sacrifices, et Dionysos en était le centre. Deuxièmement, Dionysos, comme bien d'autres divinités, était *Polyonymos*, c'est-à-dire adoré sous beaucoup de vocables et aussi avec beaucoup d'épithètes diverses adjointes à son nom ; or les épithètes d'un dieu, bien que parfois assez incompréhensibles, peuvent révéler bien des choses, par exemple les aspects de la vie dans une province particulière, ou bien ils dévoilent que chez un certain peuple ce dieu a usurpé le culte d'une autre divinité locale. Avec le temps, le dieu peut accumuler une quantité de ces titres, qui ne nous laissent aucun doute sur son origine composite, sans qu'il perde pour autant l'unité dont il jouit auprès de ses adorateurs.

Il est certain que depuis l'époque d'Hérodote la religion orphique était une religion bachique, et nous avons pourtant vu qu'Orphée lui-même était loin d'avoir la caractéristique d'un personnage bachique. S'il prêchait la religion de Dionysos, il la réformait en même temps. La tradition le faisait naître au pays d'où le culte dionysiaque se répandit dans toute la Grèce, mais il y a des récits qui semblent indiquer que les rapports entre Dionysos et Orphée n'étaient pas toujours paisibles. La seule légende qui montre une similitude frappante entre les deux personnages sacrés est celle de leur fin dramatique : Orphée fut mis en pièces par les Furies exactement comme Dionysos le fut par les Titans, et comme son symbole était déchiré par ses adorateurs au cours des orgies dionysiaques ; dans l'esprit des Grecs, cette

ressemblance engendra l'idée d'une inimitié farouche entre Orphée et Dionysos, car la tradition veut qu'Orphée ait été tué par ordre de Dionysos. Rappelons-nous plutôt combien Orphée ressemblait à un autre dieu, Apollon. Dans la mythologie, c'est par jalousie envers Apollon que Dionysos fut poussé au meurtre ; Orphée lui-même possède beaucoup des caractéristiques du dieu-soleil : son don de la musique, son aspect serein et civilisé. Une statue romaine datant de la fin de la République, qui fut trouvée sur L'Esquilin (c'était probablement, mais sans que ce fût certain, le fragment d'un groupe représentant une société de joueurs de flûte) montre, par extraordinaire, Orphée sous les traits mêmes d'Apollon : un jeune homme nu couronné de lauriers et jouant de la lyre ; la statue aurait fort bien pu être prise pour celle d'Apollon, sans les animaux qui se pressent autour du personnage, sans les oiseaux qui se perchent sur son genou à la façon bien connue des bêtes charmées par Orphée [14]. Il est intéressant de mentionner que la musique d'Apollon lui attirait également les bêtes sauvages ; l'ode à Apollon, chantée par le chœur dans Euripide (*Alceste*, v. 578 et suiv.), nous le fait bien voir. Ces deux personnages ont donc des ressemblances étroites. En plus, les mythes concernant Apollon et Orphée sont nettement apparentés. Eschyle relate comment Orphée encourut la colère de Dionysos par le culte assidu qu'il rendait à Hélios-Apollon. La tradition qui donne Apollon pour père à Orphée n'était pas la plus courante à l'âge classique, et Pindare nous dit qu'Orphée « fut envoyé par Apollon » [15]. L'histoire d'Apollon, jaloux de ses droits, mettant fin aux oracles rendus par la tête d'Orphée à Lesbos, montre un genre de rivalité qui va de pair avec des prérogatives très semblables. Les dons de poète et de mage étaient très voisins, comme le montre l'histoire du mot latin *vates*, et Orphée était également un prophète, talent qui avait toujours appartenu « par excellence » à Apollon. Il est désigné comme « compagnon d'Apollon » ('Απόλλωνος ἑταῖρον) dans l'inscription en vers d'un monument trouvé en Thrace [16].

Il est bon de se rappeler, avant d'en terminer avec ce sujet, que malgré l'antagonisme notoire de leurs personnalités et de l'esprit religieux que chacune d'elles représentait, ces deux divinités, Apollon et Dionysos, n'étaient pas toujours séparées dans l'esprit du peuple grec, et leur culte n'était pas forcément distinct. C'était chose évidente à Delphes, le plus fameux des centres religieux de la Grèce. Parmi les dieux qu'Apollon était réputé avoir supplantés au sanctuaire, il est fait mention de Dionysos, et l'oracle de Delphes était cependant destiné à répandre le culte de Dionysos. Cette alliance des deux cultes entraînait leur modi-

fication bien qu'ils fussent tous deux trop foncièrement différents pour pouvoir jamais être confondus [17]. Cela n'empêcha pas que l'esprit subtil des Grecs pût associer Apollon et Dionysos dans leur religion, et ainsi, par une attitude mentale qui leur était plus naturelle qu'à nous, ils les priaient tous deux en même temps comme si ces dieux n'en faisaient qu'un. Un écrivain de l'ère chrétienne dit, en s'adressant à Apollon : « A Delphes on t'honore sous un double vocable en t'appelant Apollon et Dionysos. » Nous n'avons du reste pas besoin d'aller chercher des exemples de cette attitude en dehors de la période classique : en effet, un passage d'Euripide contient cette invocation : « Seigneur Bacchus, à qui le laurier est cher, Apollon Paean, doux musicien [18]. » Cette fusion des cultes était l'œuvre de Delphes, les adeptes d'Orphée n'auraient jamais eu le pouvoir de la réaliser, mais c'était leur intention de la tenter et, dans leur syncrétisme littéraire, ils prétendaient que les deux divinités étaient identiques comme incarnant toutes deux Hélios, le soleil : Hélios = le dieu suprême = Dionysos = Apollon (cf. Kern, *Orpheus*, 7). C'est au moins ce que disent les écrivains d'une période plus tardive. Olympiodore (*O. F.*, 212) parle de « Hélios, qui, selon Orphée, a tant de points communs avec Dionysos, en passant par l'intermédiaire d'Apollon », et selon Proclus (*O. F.*, 172) « Orphée nous présente Hélios comme ressemblant beaucoup à Apollon, et adore ces dieux ensemble ». Hélios et Dionysos sont confondus dans des vers orphiques. (*O. F.*, 236-239).

En ce qui concerne l'intérêt pour la vie de l'au-delà, qui est un trait si particulier de la religion orphique, et la légende de la descente aux Enfers, on pourrait s'attendre à trouver un rapport étroit entre Orphée et les dieux souterrains, Pluton et Perséphone. De fait, leurs relations semblent avoir été purement épisodiques. Orphée intercède près des dieux des Enfers et jouit d'un certain crédit, mais nous n'avons aucune base pour dire qu'on le croyait leur prêtre ou leur représentant, et il n'existe pas non plus de traits dans sa personnalité qui pourraient nous faire soupçonner qu'on l'ait, à un moment donné, confondu avec Pluton. Rien ici pour nous indiquer des relations étroites, difficiles à déterminer et à apprécier qui auraient uni Orphée à Dionysos et à Apollon. Gruppe (Roscher, 3, 1108) ne peut citer qu'un ou deux exemples de rapprochement des cultes en des endroits comme les gouffres du Ténare, rapprochement qui pourrait même résulter de la légende accréditant la descente aux Enfers. A part cela, il n'y a que des théories voulant que le nom d'Orphée soit apparenté à ὄρφνη, « obscurité ». (C'est l'une des nombreuses étymologies envisagées), et qu'Eurydice, « celle qui

gouverne loin », pourrait être un titre donné à Perséphone. Ces deux solutions sont douteuses [19].

Quelles étaient les premières tendances religieuses d'Orphée dans la Thrace préhistorique ? On pourrait penser que c'est là un point impossible à déterminer. La théorie la plus valable est celle qui voit en Orphée un adepte de la religion d'Apollon, un prêtre, ou, à un titre quelconque, un satellite du dieu. Plus tard, Orphée ou ceux qui le suivaient et qui croyaient en lui embrassèrent le culte officiel de la Thrace, qui était celui de Dionysos. En l'adoptant, ils le modifièrent et l'adoucirent considérablement en lui adjoignant quelques particularités du culte d'Apollon et d'autres qui étaient alors originales et auxquelles on ne peut donner que le qualificatif d'orphiques. Il y en aura plus long à dire sur cette suite d'événements avant de terminer le chapitre.

La personnalité d'Apollon le rend plus que tout autre digne d'être appelé un dieu typiquement grec. Son histoire lui donne aussi un droit supplémentaire à ce titre, puisque, d'où qu'il soit venu, il était selon toute probabilité avec les Grecs lorsque, vers le second millénaire avant l'ère chrétienne, ceux-ci arrivèrent du Nord pour supplanter les habitants primitifs de la Péninsule [20]. Comparé avec le culte d'Apollon, celui de Dionysos dans sa forme pan-hellène fut une acquisition postérieure. Je dis : « Dans sa forme pan-hellène », car il est difficile de pénétrer suffisamment loin dans les brumes de l'antiquité pour pouvoir dire depuis combien de temps ce culte était connu dans les pays grecs, ou à quel peuple il appartenait à l'origine. Il existe une théorie qui en situe le début dans la Béotie orientale et dans l'île d'Eubée. Mais il se répandit en Thrace grâce aux premiers colons [21] ; ce fut en Thrace que le culte dionysiaque prit une importance qui dépassa l'échelon local, et de Thrace la religion dionysiaque conquit la Grèce des temps historiques, si bien qu'aux yeux des Grecs la Thrace était le lieu d'origine de ce culte. Il ne s'agissait donc que d'une religion spécifiquement grecque ; on pourrait supposer que la religion orphique était le produit d'un adoucissement du culte dionysiaque par contact avec celui d'Apollon ; cela s'accorderait avec le tableau d'une religion barbare et farouche qui aurait séduit un peuple plus civilisé et qui se serait inévitablement modelée sur leur culture différente et plus avancée. Des opinions de ce genre perdent toute valeur lorsque nous suivons Orphée jusque dans sa Thrace natale. Le pays, comme les Grecs le savaient, était aussi la patrie de Dionysos, et il est au moins possible qu'il y ait été établi assez tôt pour éviter à ce pays la série d'événements qui se déroula en Grèce aux temps historiques. La question de savoir quel est le dernier venu de

Dionysos ou d'Apollon ne peut, autant qu'il nous est possible de le savoir, ni confirmer ni infirmer la théorie des liens primitifs entre Orphée et Apollon. On peut considérer comme probable, selon l'opinion d'E. Gerhard [22], qu'Orphée ait joué primitivement un rôle dans le culte d'Apollon, culte qui se gardait pur de tout contact avec la religion bachique et orgiaque des tribus voisines qui vivaient en Thrace. Gerhard regarde le mélange des religions orphique et dionysiaque, qui survint plus tard, comme un résultat naturel du *Tiefsinn* primitif de la religion orphique, et de la suprématie toujours croissante du culte dionysiaque. La religion qui prenait tant d'empire sur l'esprit grec devait naturellement s'allier à ce qu'il y avait de meilleur et de plus élevé dans les anciens enseignements.

Si l'on veut voir en Orphée un Hellène d'origine qui se serait transformé en un Thrace seulement par suite d'une tradition établie au ve siècle avant J.-C., il devient encore plus aisé et plus naturel de croire à sa première accointance avec Apollon. Ceux qui voient Orphée sous ce jour offrent comme preuves les vases du ve siècle dont les décors le montrent en costume grec et qui semblent insister sur ce point en y opposant, comme le souligne Kern (*Orpheus*, p. 15), le contraste des hommes habillés à la façon des Thraces qui se tiennent autour de lui [23]. Tirons maintenant nos propres conclusions d'après ces mêmes faits : Orphée porte le costume grec, mais autour de lui se tiennent des Thraces. Où se trouve donc Orphée ? En Thrace. Ces vases, on nous le spécifie avec justesse, ces vases illustrent utilement une croyance concernant Orphée, croyance antérieure à celle qui se reflète dans des œuvres artistiques ou littéraires représentant Orphée comme un Thrace ; mais nous devons utiliser tous les renseignements que nous possédons : Orphée n'est ni un Thrace ni un Hellène qui vit tranquillement dans son pays : c'est un Hellène qui vit en Thrace ; comment il y alla, les vases ne nous le disent pas, mais le fait de sa présence certaine est déjà beaucoup, surtout si nous considérons comme tout cela s'accorde bien avec le récit contenu dans la tragédie d'Eschyle. Sur les vases, nous voyons Orphée entouré d'hommes étrangers avec lesquels il forme le contraste le plus absolu, mais qu'il se concilie par sa musique. Dans la tragédie d'Eschyle, Orphée entre en conflit avec le dieu du peuple thrace, Dionysos, dont il réussit à adoucir la religion (bien que ce fut là peut-être ce qui devait ensuite lui coûter la vie), tout comme d'après les peintures il avait adouci les esprits de ses adorateurs. Il est difficile de nous libérer l'esprit de cette image d'Orphée qui nous le montre à l'origine missionnaire de l'esprit hellène en un pays dont la religion comme

toutes les mœurs étaient barbares et frustes. Le lieu de ses activités était la Thrace et la religion dont il sut comprendre et exploiter les possibilités de réforme était thrace. Est-il donc surprenant qu'une tradition postérieure ait fait d'Orphée un Thrace? Remonter plus loin serait entrer dans le domaine des hypothèses pures. Orphée, ou plutôt (ceci afin de nous rappeler que nous ne sommes pas obligés de croire à son existence) l'esprit que ce nom représente alla peut-être vers le Nord avec des colons venus de Béotie ou de Thessalie ; peut-être encore était-il un envahisseur qui, arrivant du pays d'origine des Hellènes, demeura en Thrace pour y propager les idées religieuses qui l'enflammaient, alors que dans son pays natal il adorait le dieu d'un peuple résidant plus au Nord encore, l'Apollon hyperboréen. Des spéculations plus longues sur ce sujet ne nous seraient que peu profitables.

Bien qu'elle soit très faible, nous ne devons pas faire fi de la documentation qui nous montre les cultes d'Apollon et de Dionysos confondus depuis longtemps. Dans l'*Odyssée*, le vin à la douceur de miel avec lequel Ulysse endort le Cyclope lui avait été donné en présent par Maron, roi d'Ismare en Thrace, qui devint plus tard Maronée, Homère donne à ce Maron le titre de sacrificateur d'Apollon et nous le dépeint vivant dans le bois sacré d'Apollon (*Odyssée*, 9, 197 et suiv.). Il est ici le dispensateur d'un breuvage divin et magique, et celui qu'Homère lui donne pour père, Évanthès, est indiqué par le commentateur du passage comme étant fils de Dionysos. Ailleurs, par exemple dans Euripide (*Cyclope*, 141 et suiv.), Maron lui-même est fils et élève de Silène. Dans un chapitre plein de citations intéressantes destinées à prouver que Dionysos et Apollon ne faisaient qu'un (1, 18), Macrobe mentionne qu'ils étaient adorés ensemble en Thrace.

Jusqu'ici nous avons tacitement admis que, puisque Orphée lui-même était venu de Thrace aux temps préhistoriques, il en était de même pour l'ensemble des croyances qu'on appelle la religion orphique. Or, pareille conclusion n'est pas forcément exacte. La religion orphique, dont les particularités seront analysées dans les chapitres qui vont suivre, ne semble pas avoir existé avant le VIe siècle et apparaît pour la première fois dans l'Italie du Sud et à Athènes. Cela rend très plausible l'opinion si bien exposée par le professeur Boulanger voulant qu'Orphée ait existé longtemps avant l'Orphisme.

Au VIe siècle, se trouvaient en Italie des sectes qui pratiquaient une forme de religion comportant des mystères qui avaient assez de points communs avec les croyances pythagoriciennes. Voici ce que dit le professeur Boulanger : « On aperçoit aisément les

raisons qui ont porté les thiases pré-orphiques de l'Italie méridionale à rechercher son patronage. Au lieu de diviniser le fondateur de la secte, comme firent les Pythagoriciens, ils voulurent donner à leur doctrine des siècles d'antiquité. Et pouvaient-ils choisir une antiquité plus vénérable que ce théologien inspiré qui passait pour bien plus ancien qu'Homère et qui se trouvait posséder alors, par une rencontre singulière, le double prestige de l'antiquité et de l'actualité [a] ? »

Nous trouverons peut-être dans la suite de notre étude des raisons encore plus définies pour que les sectes en question aient adopté Orphée (voir plus loin, ch. VII).

Personne n'irait avancer qu'un personnage tel qu'Orphée n'avait à l'origine aucun lien avec une religion quelconque, et cette opinion du professeur Boulanger s'accorde parfaitement avec la théorie des attaches d'Orphée avec Apollon. Si nous résumons tout ce que nous avons dit à ce sujet, nous obtenons un ensemble de faits qui se tient parfaitement et qui ne s'oppose pas violemment aux anciennes traditions : Orphée était un héros thrace qui fut intimement associé au culte d'Apollon et qui, à cause de cela, fut dans ses jeunes années en conflit avec le culte de Dionysos, culte fortement implanté en Thrace et essentiellement différent : Orphée représentait la paix et la sérénité, on voyait en lui un artiste dont la musique possédait des vertus apaisantes qui relevaient de la magie [24]. En tant que chanteur il était classé comme *théologos*, c'est-à-dire que ses chants avaient trait aux choses divines, aux dieux et à l'univers. Il fut adopté comme fondateur et prophète par des sectes mystiques sans doute au début du VIe siècle avant J.-C. et les dirigeants des sectes en question n'hésitèrent pas parfois à emprunter eux-mêmes ce nom antique d'Orphée pour composer des poèmes religieux, ouvertement et sans nulle intention de supercherie. Les textes sacrés furent quelquefois attribués à Orphée lui-même, patron favori des sectes. Les dieux adorés par ces zélateurs italiens étaient des divinités chthoniennes, et la religion grecque de ce temps-là s'identifia au culte du Dionysos chthonien. Les preuves ne manquent pas quant à l'influence réciproque des cultes d'Apollon et de Dionysos, influence qui se fit sentir très anciennement, et la fusion de ces cultes peut avoir été en partie attribuée non sans vraisemblance à un personnage comme Orphée, si bien qualifié pour agir en médiateur ; Orphée, bien que prêtre et prophète d'Apollon, avait premièrement toujours eu en lui une veine de mysticisme (qui se serait accommodée d'une religion dionysiaque purifiée plutôt que de celle d'Apollon) et qui,

a. A. BOULANGER, *Orphée*, pp. 30 et 31, Paris, 1925, F. Rieder et Cie.

en deuxième lieu, passait pour être en termes familiers avec Dionysos du fait qu'il habitait la patrie de ce dieu. Les relations d'Athènes avec l'Italie du Sud étaient étroites, et il est à peu près impossible de dire où la première religion orphique prit naissance (voir plus loin, ch. VII). Nous pouvons dire, comme le fit Aristote dans un de ses rares élans de modestie, que faire nôtre cette hypothèse, c'est suivre la raison, et qu'il appartient à des cerveaux plus puissants que les nôtres de prononcer à ce sujet les mots « Nécessairement vrai ». Bien entendu, si nous croyons que la religion orphique a pris naissance loin de la Thrace et en une période postérieure à Orphée, nous n'allons pas par là nier l'apport d'éléments thraces dans les croyances orphiques. Même ceux qui se sont annexé Orphée n'avaient alors aucun lien avec sa patrie d'origine ; ils ne l'auraient donc pas choisi pour patron, ils n'auraient pas pris Dionysos pour dieu, si leur religion avait été en opposition avec celle des Thraces, et au cours des siècles qui suivirent ils ne purent évidemment pas éviter les infiltrations de plus en plus nombreuses de l'influence thrace dans leur religion.

Certains pourront trouver que cette façon de présenter les choses sent trop le raisonnement théorique, le travail de bureau, si l'on peut dire, pour être probable, historiquement parlant. Nous brossons un tableau montrant certaines sectes chthoniennes qui adoptent la religion dionysiaque, mais en purifient et en exaltent le côté orgiaque en prenant Orphée comme pontife et médiateur. A ceux que cela ne satisfait pas, je rappellerai les pratiques de l'Église primitive, qui prit souvent à son compte les fêtes païennes et les rendit permises en les rattachant au culte d'un saint, et cela avec un but bien défini en vue. Dans un temps où le culte de Dionysos se répandait comme une traînée de poudre à travers la Grèce, cette religion devait particulièrement séduire les sectateurs des cultes chthoniens déjà en honneur ; la similitude entre les deux cultes était évidente, mais les excès des orgies dionysiaques pouvaient à juste titre répugner à bien des sujets délicats. Voyant l'impossibilité de faire abandonner le nouveau dieu à leurs adeptes, les dirigeants des sectes anciennes essayèrent sans doute d'orienter leur dévotion vers des voies préférables en adoptant Orphée comme prophète de Dionysos lui-même et en lui empruntant sa sérénité et son élévation d'esprit.

Nous pouvons difficilement examiner les documents concernant l'histoire et le personnage d'Orphée tel que nous venons de les présenter sans que persiste dans un coin de notre esprit le doute de son existence historique possible. Il s'agit là d'une conviction

qui dépendra toujours de l'état d'esprit particulier à chaque lecteur plutôt que d'une stricte déduction tirée de documents trop anciens. Les sources de notre connaissance concernant l'époque d'Orphée et son pays sont trop obscures et troublées ; mais notre décision devrait se baser quand même sur l'information qu'on a pu obtenir, et il nous faut tenter de la considérer impartialement. En faveur de l'existence historique d'Orphée se place son individualité. J'espère que j'ai bien montré ce que je sens être vrai, c'est qu'il se refuse à être confondu avec aucun des dieux connus, Apollon, Dionysos, ou même les dieux des Enfers, de façon qu'on en arrive à le considérer comme une simple incarnation humaine de l'un d'entre eux. On pourrait dire en vérité que cette complexité de caractère, qui nous rend impossible de le fixer et de l'identifier à aucun des dieux dont il partage cependant bien des particularités, mériterait presque d'être qualifiée de manque d'unité. Aucun être humain n'aurait pu posséder ce genre de personnalité, et au lieu de n'être que le pâle reflet d'un seul dieu, peut-être était-il plutôt un composé des qualités empruntées à plusieurs divinités. Nous devons, bien entendu, admettre que la diversité du caractère d'Orphée s'accrut comme une boule de neige avec les siècles qui passaient. La période classique y ajouta beaucoup de traits ; c'est alors en effet qu'on le reconnut pour le fondateur d'une religion très complète et élevée [25]. Lorsque, avec le temps, cette religion fut soumise aux influences multiples d'un hellénisme plus étendu, Orphée s'adapta aux circonstances. Même dans la forme de sa toute première personnalité telle qu'elle nous est connue, l'élément magique domine ; ce n'est toutefois pas là ce qui pourrait nous détourner de croire en son existence si nous voulons le faire. Si la possession de dons surnaturels devait vraiment être un obstacle à notre croyance, il nous faudrait alors refuser d'admettre l'existence de Pythagore, et non seulement la sienne, mais aussi celle de Platon et de Virgile.

Dans l'histoire d'Orphée telle que je l'ai esquissée, se place un élément qui n'a guère attiré l'attention des commentateurs. On a très peu parlé de l'attitude d'Orphée vis-à-vis des femmes : cette attitude est ce qu'on pourrait appeler l'élément misogyne de la légende d'Orphée ; cet élément faisait partie du caractère d'Orphée, et celui-ci ne fut pas simplement une victime passive et innocente de la fureur déchaînée des Ménades, cela nous est certifié de bien des façons par des légendes qui nous sont parvenues du fond de la période alexandrine. Les peintures des vases grecs donnent fortement à penser que ces mêmes légendes étaient encore en honneur au ve siècle. Je m'y suis référé plus haut : ces

peintures ne montrent que des hommes autour d'Orphée ; et l'assortiment d'instruments ménagers avec lesquels les femmes s'acharnent sur lui montrent nettement qu'Orphée ne jouait pas le rôle de la victime au cours d'une orgie bachique. L'histoire simplifiée que les nécessités de la tragédie imposèrent à Eschyle ne fut peut-être pas la seule qu'il pouvait choisir ; la version consacrée par Eschyle n'exclut du reste pas l'autre, car un refus d'adorer Dionysos le Thrace, avec les rites imposées par ce culte, est le corollaire très naturel de la misogynie ; et l'on n'en comprend que mieux l'empressement avec lequel les femmes se firent les instruments de la vengeance divine.

L'antagonisme personnel d'Orphée vis-à-vis des femmes et la rancune qui les poussa au meurtre furent représentés comme un témoignage de pratiques courantes aux temps historiques. Dans la version que présente Conon, Orphée trahit son antipathie en refusant * aux femmes de participer aux rites qu'il enseignait, et Conon ajoute aussi qu'il est encore strictement interdit aux femmes d'entrer dans l'enceinte du sanctuaire (voir la fin de ce même chapitre). De même, l'habitude qu'avaient les femmes de se tatouer venait, dit-on, d'une punition qui leur avait été infligée par leurs maris en châtiment du meurtre d'Orphée. Plutarque est d'avis que ce châtiment prolongé est hors de proportion avec le crime : « Nous ne pouvons pas nous contraindre à louer les Thraces, dit-il, de ce qu'ils persistent à marquer leurs femmes pour venger Orphée [26]. »

Comparons cela, si nous voulons, avec d'autres exemples du respect qu'on montra plus tard envers les préjugés d'un héros. Rohde (*Psyché*, traduction anglaise, p. 134, et note 107 sur la page 153) mentionne plusieurs de ces interdictions, par exemple il n'était pas permis aux femmes de s'approcher du bois sacré ou de la tombe du héros Eunostos à Tanagra. Rohde souligne très justement le fait que les héros sont très fréquemment des personnages historiques, et cette preuve d'existence que donnent des particularités communes d'autres héros pourrait servir d'argument en faveur de la réalité d'Orphée.

Ce serait d'ailleurs un mauvais argument en lui-même : cet exemple des tatouages montre bien que des histoires semblables peuvent être purement étiologiques ; bien plus, l'institution de rites à l'usage exclusif du sexe fort et la division des sexes en camps hostiles est un fait bien connu sur les sociétés primitives, et la misogynie d'Orphée en est un reflet attardé. Cependant la tradition du meurtre d'Orphée présente tout de même quelques particularités qui sont, par exemple, absentes du mythe de Penthée et qui à un certain degré amoindrissent le caractère

étiologique du récit, caractère qui serait beaucoup plus apparent si les femmes avaient été vraiment exclues des rites orphiques aux temps historiques ; mais, si nous en croyons Plutarque (*Alexandre*, ch. II), elles prenaient une part active à ces rites, comme dans tous les types de la religion dionysiaque.

Le personnage d'Orphée a été jusqu'à présent étudié isolément, et une étude ainsi présentée ne doit pas suffire à nous convaincre d'une façon ou de l'autre ; il y a deux catégories de bases importantes à nos conclusions : premièrement, nos propres déductions d'après ce que nous savons de l'histoire et du caractère d'Orphée, et deuxièmement l'opinion des anciens auteurs sur la question. En ce qui concerne la première base, les méthodes de classification des spécialistes en mythologie semblent avoir limité les possibilités parmi lesquelles il nous faut choisir lorsque nous avons à déterminer la nature d'une figure légendaire. Il sera probablement plus sage de nous en tenir aux divisions que les érudits ont établies ; ce n'est pas de ce côté que se trouve le danger, il est rare que des méthodes très strictes de classification engendrent l'erreur, mais on peut également ne pas tenir compte du fait que le même personnage peut à la même date se classer dans plusieurs catégories à la fois. Nous pouvons dire que nous ne cherchons pas le *caractère* de X, mais l'*origine* de X ; la réponse sera alors que si nous remontons à l'origine il n'y a à ce moment aucune personne qui réponde à cet X que nous connaissons, par exemple, par une tragédie du v[e] siècle et des témoignages ultérieurs. Suivez cette partie de l'histoire où il est dit que notre personnage X tua le dragon et épousa ensuite la princesse dont il avait sauvé la vie par ce haut fait, et vous vous écrierez triomphalement que le héros en question a été inventé par l'imagination populaire et que c'est une question de pur *Märchen*. Mais peut-être se trouvera-t-il quelque action attribuée au héros, quelque trait réaliste, qui sera sans précédent dans de pareilles histoires. Ah ! alors, cela le désigne bien comme ayant vécu, comme étant un prince des temps passés ; on peut aussi arriver à cette conclusion d'une autre façon, parfois grâce à un document archéologique. Il y eut donc bien certainement un personnage historique appelé X ; nous nous disons convaincus, mais en réalité, ce n'est pas une réponse complète à la question qui est : dans quelle catégorie de figures légendaires le personnage X que nous connaissons peut-il se ranger, que ce soit le héros de la pièce de Sophocle ou le personnage dont Platon conte l'histoire ? Nous devons être plus explicites en ce qui concerne des fils qui sont ainsi enchevêtrés.

C'est peut-être une digression que je viens de faire, mais une

incursion, même brève et hésitante, dans ces régions dangereuses est utile pour nous forcer à établir un plan d'étude. Pour le moment, il nous suffira de noter qu'un héros grec pourra probablement se classer dans trois types : tout d'abord il a pu prendre naissance dans l'imagination d'esprits simples, qui inventaient des contes pour leurs enfants ou pour eux-mêmes ; il serait alors une création de conte de fées généralement connue des spécialistes en mythologie, sous le nom allemand assez général de *Märchen*. Deuxièmement ce héros peut avoir été un dieu, qui, avec le temps, est descendu à l'échelon du héros. Troisièmement enfin, il a pu être véritablement un personnage historique. Les histoires qui le concernent peuvent, elles aussi être divisées en une ou plusieurs classes : elles peuvent être des fragments d'histoires disparues, des contes de fées ou des mythes étiologiques. Ce dernier terme a au moins deux significations qui ne sont pas toujours clairement définies. Il peut s'agir d'expliquer un rite, ou une coutume, pratiqué de temps immémorial pour des raisons depuis longtemps oubliées et qui dans les temps historiques se transforme en un mythe inventé ; ou bien le mythe résulte de la curiosité humaine vis-à-vis de l'univers : un phénomène atmosphérique ou saisonnier demande une explication et, dans un temps où l'esprit scientifique est inexistant et l'imagination vive, on invente une histoire qui met en scène les forces de la nature personnifiées. Un héros ou une légende peuvent aussi naître parce qu'une famille ou une cité, ou encore une secte religieuse, ayant atteint un certain degré d'influence, veut se donner la noblesse d'une ancienne lignée. Le héros se crée alors et son nom peut s'inventer et s'apparenter à celui de la famille, à moins qu'il ne soit pris ailleurs et qu'un mythe ne soit constitué pour expliquer le lien qui les unit.

Dans les siècles derniers, les théories concernant les figures légendaires grecques se sont suivies comme des vagues sur l'océan, et chaque vague en atteignant son point culminant tendait à engloutir tous les héros et tous les mythes sans discrimination suffisante, simplement parce que la théorie en question était la théorie dominante du moment. Si nous considérons l'état actuel de ces questions nous croyons pouvoir dire avec vérité que le temps de l'application brutale des théories absolues est passé. La période actuelle a vu trop souvent nombre de ces théories qui ne résistaient pas à l'épreuve du bon sens, et l'on s'efforce maintenant (ce qui est le seul moyen raisonnable) de juger chaque cas selon ses mérites sans négliger les vues précédentes, mais en les traitant comme des possibilités dignes d'être examinées et non comme des certitudes.

Certaines des possibilités que nous venons de passer en revue comme se rattachant à la question orphique ont nettement plus de valeur que les autres. Les légendes d'Orphée ont par exemple très peu de l'élément des *Märchen* en elles, et personne n'irait assimiler aux origines et aux caractéristiques des *Märchen* celles d'un personnage possédant des liens aussi nets avec la religion que ceux qui, à notre connaissance, ont toujours distingué Orphée. Si le professeur Rose a raison en faisant remonter la perte d'Eurydice à une « très vieille histoire », nous aurions là un conte folklorique basé sur un « tabou » primitif ; mais c'est en somme un détail de peu d'importance, qui n'est pas absolument prouvé dans l'histoire d'Orphée, et j'ai, d'autre part, déjà exposé les raisons que j'ai de penser que l'histoire de la perte d'Eurydice fut seulement ajoutée tardivement ; ces raisons prouvent en tout cas qu'il est fort douteux que cette histoire ait existé au début de la légende (voir, plus haut, le début du chapitre et la note 6). Quant au voyage dans l'Hadès, si c'est un fait ancien (et des voyages similaires ont déjà été notés chez des peuples primitifs), ce n'est pas un exemple de *Märchen*, mais bien d'une croyance sincère. Dans une société primitive, ceux qui affirmaient ou de qui on affirmait qu'ils avaient fait un tel voyage croyaient fermement en sa réalité, le royaume des morts n'étant pour eux qu'une autre partie du globe. Mais ces expéditions (καταβάσεις) furent très en honneur en tous temps ; il est assez normal qu'on en ait attribué une au patron d'une religion particulièrement férue d'eschatologie ; et cela nous fait un peu douter de l'antiquité vraie de cette partie de la légende.

Le prétexte de l'amour conjugal qui causa ce voyage nous offre bien des réminiscences d'histoires d'autrefois, mais ces histoires étaient aussi à la disposition des conteurs du VIIe et VIe siècles qui cherchaient un modèle, et le fait même de descendre aux Enfers a été attribué à Pythagore.

Si l'on préfère croire que l'histoire d'Eurydice contient des éléments du genre *Märchen* (et, bien que je me sois opposé à cette thèse, je ne puis en cette occasion parler de « preuve absolue »), on n'indique, bien entendu, pas par là que l'origine d'Orphée au nom fameux doive être recherchée de ce côté. Il y a sur Orphée beaucoup d'autres détails plus caractéristiques et aucun d'eux, à mon avis, n'a de rapport avec le folklore. Orphée serait donc un dieu déchu ? Si oui, il serait probablement un des génies de la végétation féconde qui vient de la terre : ces deux possibilités peuvent être discutées simultanément, puisque tout ce qui peut concourir à voir en Orphée un dieu le désigne en même temps comme dieu de la végétation. En examinant cette hypothèse,

nous avons la chance de posséder un exemple du même genre qui peut servir de comparaison. Personne ne contredira qu'Hyacinthe ait été une divinité de la végétation qui était particulière à une certaine localité des temps antérieurs à la Grèce. Il est inutile de reprendre l'historique de cette question, mais il est bon de citer un ou deux points intéressants : la fin d'Hyacinthe fut le trait le plus important de sa légende, comme il est naturel pour la mort d'un dieu de la végétation. Sa tombe se voyait, dit-on, sous l'autel d'Apollon à Amyclée et, comme son culte avait été supplanté par celui d'Apollon, sa légende fut par la suite arrangée pour s'adapter aux circonstances et Apollon y devint l'auteur de la mort d'Hyacinthe. La mort d'Orphée, également, est très importante, c'est peut-être même la partie la plus importante de l'histoire d'Orphée, et cela d'autant plus qu'elle était couramment attribuée à Dionysos, dieu du vin et très souvent des produits de la terre en général. D'après la même version, qui est celle d'Eschyle, la mort d'Orphée prend la forme d'un acte rituel, ce qui prouverait le caractère étiologique de l'histoire ; dans ce cas Orphée serait lui-même le dieu mis en pièces au cours de ses propres rites selon la sauvage communion de laquelle témoigne du reste le mot *omophagie*. Orphée serait alors une forme de Dionysos lui-même ou encore, pour reprendre la comparaison qui nous a servi pour Hyacinthe, une divinité de l'époque pré-grecque dont Dionysos aurait usurpé la place, et le meurtre, qui est la partie essentielle du mythe, aurait été mis sur le compte de l'usurpateur.

Il faut pourtant bien constater que cette comparaison avec Hyacinthe n'est pas entièrement satisfaisante. Tous deux moururent, c'est là ce que font nécessairement tous les dieux de la végétation, mais la mort est un phénomène malheureusement trop commun pour que nous puissions en déduire quelque chose de certain. Nous savons d'autre part que le nom d'Hyacinthe attira l'attention des érudits, comme n'étant pas évidemment un nom d'origine grecque ; on possède là un document de première importance pour l'origine d'Hyacinthe ; le nom d'Orphée n'est pas nettement étranger à la Grèce. Bien des experts en étymologie pourraient être cités, qui ont prouvé, sans contestation d'après eux, que le nom d'Orphée est grec [27]. Je n'ai pas besoin de redire ici ce que j'ai déjà souligné, c'est-à-dire qu'Orphée a une personnalité beaucoup plus riche et plus complexe qu'Hyacinthe. Le point le plus intéressant est qu'Hyacinthe ne s'est jamais rattaché qu'à un seul dieu, Apollon, qui le supplanta dans son culte. Hyacinthe, étant alors tombé au rang de simple héros, devint dans le mythe le compagnon du dieu, et fut tué par lui.

involontairement. Orphée, fut lui aussi, le compagnon, l'adepte d'Apollon, tout au moins depuis l'époque d'Eschyle jusqu'à celle d'une inscription qui date du IIe siècle avant J.-C. J'ai déjà dit mon opinion à ce sujet, et je considère que les rapports entre Orphée et Apollon sont des traits essentiels de l'histoire et sans doute des indications de base ; en disant cela, j'ai dans l'esprit la nature purement apollinienne d'Orphée. Il n'y a en effet rien de dionysiaque en lui, sauf sa religion ; et encore n'est-elle pas la religion ordinaire de Dionysos, mais une religion particulière comportant des mystères, et tout indique qu'Orphée dut adopter une religion étrangère à lui parce qu'il entrevit la possibilité de la modeler sur d'autres bases. Cependant ce fut à Dionysos et non à Apollon (je le répète, ce n'est là qu'une seule des versions de l'histoire) qu'il dut la mort. C'est en réalité parce qu'il était jaloux d'être négligé pour Apollon que Dionysos en vint au meurtre d'Orphée. Si nous méditons sur ce point, il nous revient à l'esprit qu'il existe une version différente de la mort d'Orphée : j'ai déjà dit qu'une autre histoire voulait que les femmes de Thrace aient agi de leur propre mouvement, rendues furieuses par le dédain ou même l'hostilité d'Orphée, et par son succès à éloigner d'elles leurs époux. C'est ce que content Phanoclès l'Alexandrin, Conon, Virgile et Ovide et aussi l'un des auteurs cité par Pausanias. J'ai donné les raisons de ma conviction que c'est aussi cette légende que les décorateurs du ve siècle représentent sur les vases grecs. Ce meurtre commis à l'instigation de Dionysos montrait Orphée comme l'apôtre d'une religion hostile (car il ne fut pas tué par erreur, comme Hyacinthe par Apollon) ; et cette démonstration de fureur féminine ne porte pas aussi nettement les marques d'une composition étiologique, si nous en exceptons cette façon de tuer en mettant la victime en pièces, qui est mentionnée dans les poèmes de Conon et de Virgile, mais ni dans Phanoclès ni sur les peintures des vases. En un temps où les deux variantes de l'histoire coexistaient, ce *sparagmos* aurait aussi bien pu être tiré de celle qui donnait Dionysos comme l'auteur du meurtre ou bien de l'autre qui attribuait le crime à la vengeance des femmes thraces ou des Ménades. Il y a beaucoup de récits où il est question de femmes que Dionysos avait frappées de folie pour les punir d'avoir repoussé son culte. C'est ainsi que le dieu poussa Agavé à tuer involontairement son propre fils Penthée ; c'est lui qui fit tomber dans la folie les filles de Minyas et les femmes d'Argos, qui, elles, furent guéries par le mage Mélampous. On peut constater que toutes ces légendes adjointes aux mythes de Dionysos se sont formées assez tardivement et qu'elles doivent refléter la résistance que ren-

contrait son culte à mesure qu'il pénétrait en Grèce. Cela nous encourage encore à croire, en plus des autres raisons que nous y trouvons, que le mythe attribuant la mort d'Orphée à Dionysos par l'intermédiaire des Furies est postérieur à celui qui donne l'initiative du meurtre aux femmes de Thrace.

Peut-être serait-il opportun de placer ici quelques remarques concernant l'aspect chthonien d'Orphée. En disant que tous les témoignages qui contribuent à faire d'Orphée un dieu indiquent également qu'il devait être un dieu de la végétation, j'ai voulu sous-entendre qu'il y avait identité entre les divinités chthoniennes et celles de la végétation. L'esprit des peuples primitifs, ayant admis le postulat d'un génie gouvernant les fruits de la terre, établit rapidement un lien entre ce génie et le royaume souterrain auquel retournent non seulement les fruits terrestres mais aussi les hommes, lorsque leur heure sonne d'être pris par la mort. Le génie du blé meurt tous les ans et renaît à chaque printemps avec les nouvelles pousses des céréales. Il s'élève du fond de la terre vers la lumière et il est donc naturel de supposer qu'étant mort à l'automne il va passer l'hiver dans les régions souterraines d'où il est sorti et d'où il ressortira de nouveau. C'est là une croyance courante, sinon universelle (le génie n'est pas toujours considéré comme mort, mais seulement parti vers un pays glacé et lointain). Le phénomène de la naissance, de la mort et de la renaissance se déroule sous nos yeux dans les plantes qui s'épanouissent et se fanent aux saisons marquées, et ainsi, lorsque l'homme ressent le désir d'en savoir plus long sur ces mystères et d'en retirer quelque peu d'espoir et de réconfort concernant son propre destin, il constitue autour des dieux champêtres une religion qui cherche à pénétrer les secrets de l'au-delà. C'est ainsi que Koré-Perséphone, Dionysos, Pluton, Adonis, Osiris jouent un double rôle et il en est de même chez tous les peuples. Lorsque j'ai émis l'hypothèse qu'Orphée aurait pu être un dieu champêtre, j'ai voulu dire un génie de la terre et des régions souterraines, avec tout ce que cela comprend, mais je n'ai, jusqu'à présent, parlé que d'un des deux aspects que ce rôle impliquerait. Du second de ces aspects je n'ai encore trop rien à dire, à ce stade de notre étude. D'après le portrait que j'ai tracé d'Orphée, il doit ressortir clairement que je ne crois pas du tout qu'il ait pu être un dieu des Enfers. J'ai déjà mentionné un ou deux traits isolés se rapportant à Orphée, comme la parenté de son nom avec ὄρφνη ; le moins qu'on puisse dire de cette étymologie, c'est qu'elle n'est pas sans avoir de rivales ; j'ai aussi parlé de la ressemblance qui unit Apollon à Orphée, et de l'impression (qui m'est peut-être trop personnelle) que les

rapports d'Orphée avec les divinités infernales ont toujours été plutôt extérieurs et épisodiques. J'ajouterai ceci : il est probable que les liens étroits de notre héros avec Hadès ne lui avaient pas été attribués avant qu'il fût devenu le patron des mystiques au VIe siècle. C'est là une opinion qui ne se justifiera qu'en exposant mes raisons au cours de ce chapitre et de ceux qui suivront.

Il me reste à rappeler encore l'hypothèse, valable, qu'il exista bien, autrefois, dans la Thrace préhistorique, un personnage nommé Orphée. J'ai déjà montré quels renseignements on peut tirer à ce sujet du caractère d'Orphée tel que le dépeignent les légendes ; il est permis d'ajouter ceci : nous avons trouvé quelques raisons pour écarter l'idée qu'Orphée ait pu être, à l'origine, un dieu déchu : ces raisons ont, en tout cas, une certaine valeur négative et vous font pencher du côté de la seule alternative possible, alternative qui me paraît, à moi, être la vérité ; pourtant tout ce qu'on peut trouver à dire sur cette silhouette estompée, en plus du fait de son existence, est encore plus incertain que cette existence même. Il y a toutes probabilités pour qu'Orphée ait été grec, pour qu'il ait été un barde et un musicien ; sans doute fut-il un serviteur d'Apollon, mais en se distinguant des autres adorateurs du dieu, comme en général de ses compatriotes, par un genre de mysticisme serein, rare en tous temps. Orphée essaya de gagner les hommes de Thrace à cette forme de religion, mais les hommes seuls. Je me contenterai d'abandonner à d'autres le jugement final sur cette question. J'ai seulement essayé de citer les faits ou les probabilités d'une façon claire, surtout pour fournir à ceux que le sujet intéresse une base pour étayer leur opinion. Mais voici l'important : sans considérer l'incertitude de nos conclusions, et même en admettant qu'elles soient rigoureusement exactes, que personne n'aille croire que nous avons maintenant découvert « l'origine d'Orphée ». La question que nous avons discutée est sans doute attachante en elle-même, mais Orphée, tel que nous le connaissons et auquel nous nous intéressons, est celui qui, entre autres œuvres remarquables, écrivit un de ces poèmes cosmogoniques dont Platon et plus d'un après lui citaient chaque ligne ; c'est aussi celui qui descendit aux Enfers et charma Perséphone par sa musique ; et, quelle que soit l'incertitude qui plane sur toute cette question, je suis prêt à assurer avec confiance qu'aucun habitant mortel de la Thrace préhistorique n'a jamais pu accomplir l'un ou l'autre de ces hauts-faits [a].

[a]. Ce que j'essaie de démontrer est à peu près ce que le professeur CORNFORD a dit en ces termes : « Il m'apparaît évident que le caractère

Dans l'une des parties les plus reculées d'Asie Mineure, près d'où se trouvait autrefois la frontière sud de la Phrygie, il y a une source chaude flanquée d'un monument hittite, que les Turcs connaissent sous le nom de source de Platon (Efflatun Bunar). Ce nom rappelle, dit-on, que ce fut en cet endroit, d'après une légende arabe, que Platon réussit à arrêter le Déluge en forçant les eaux à couler sous terre. Peut-être que les rapports entre le philosophe athénien et le magicien connu des Arabes sont comparables à ceux existant entre le célèbre mage-musicien et l'artiste qui charma les Enfers, mais l'existence du musicien, contrairement à celle du philosophe, doit probablement demeurer dans le domaine des postulats ! Il se peut que ces rapports soient plus étroits les uns que les autres ou qu'ils soient plus éloignés. Sur ce point, la spéculation devient un passe-temps agréable, et peut-être, après tout, profitable.

Tournons nos regards maintenant vers notre deuxième catégorie de témoignages, les auteurs anciens. Il y eut très peu d'études scientifiques de la mythologie avant la période alexandrine. De toutes les recherches antiques, beaucoup se sont perdues et quelques-unes de celles qui ont survécu sont défigurées ou bien par des partis pris évidents, ou bien par un défaut criant d'esprit scientifique. Trop nombreux sont les auteurs plus tardifs qui eurent chacun leur propre spécialité, et d'autres furent gênés par leur manque de sens critique.

Il y eut toutefois à l'époque pré-alexandrine une exception notoire au manque de recherches scientifiques sur le sujet qui nous occupe. Le cerveau qui inventa la logique scientifique et la biologie ne manqua pas d'étendre sa portée illimitée à la mythologie. Parmi les nombreux traités sur ce sujet que le temps a fait disparaître, bien peu sont assurément autant à regretter que le premier livre du traité *Sur la philosophie* d'Aristote. C'était un exposé général et systématique des questions philosophiques, et le premier livre contenait une histoire de la philosophie et des spéculations pré-philosophiques jusqu'à Platon. Aristote avait coutume d'introduire un sujet en passant en revue les buts atteints par les précédents penseurs. C'est ainsi qu'au début de sa *Métaphysique* nous le voyons qui énumère ses prédécesseurs les philosophes grecs depuis Thalès. La nouveauté de l'ouvrage *Sur la philosophie* consistait à ne pas s'arrêter aux débuts de la pensée grecque avec une simple allusion à la vieille école des

de toute figure divine, à demi-divine ou héroïque est, soit entièrement, soit partiellement, une projection de la mentalité du groupe qui pratique le culte. La seule question qui se pose pour chaque cas particulier est de savoir s'il n'existait pas un unique personnage historique autour duquel la projection pouvait se cristalliser. »

théologoi ou tout au plus une mention des Égyptiens comme étant les inventeurs des mathématiques ; les fragments que nous possédons de cet ouvrage montrent qu'Aristote étudiait en détail les anciens précurseurs des philosophes, qu'ils fussent Grecs ou Orientaux. Il ne se contentait pas d'expressions vagues comme « ceux qui, les premiers, dans les temps reculés, longtemps avant notre génération... » (voir ch. II). Son esprit scientifique le poussait à chercher qui étaient les plus anciens des prêtres égyptiens ou des mages perses, et, lorsqu'il en arrive aux anciens poètes théologiens de la Grèce même, il y a quelque chose qui rappelle la critique moderne dans ses remarques sur l'authenticité des poèmes orphiques. Étant donné l'intérêt qui s'attache forcément à l'opinion d'Aristote sur l'existence réelle d'Orphée, nous n'avons pas besoin d'excuse pour joindre ici une courte discussion des deux passages qui promettent de nous éclairer. Ces passages sont : Cicéron, *De natura deorum*, I, 38, 108, et la note de Philopon sur le traité *De l'âme* d'Aristote, 1-5, 410 *b*, 28, dans Kern, *Test.*, 13, et fr. 27 ; cf. Kern, *Test.*, 188.

Le passage de Cicéron est simple et son sens est clair : " *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse.* " « Aristote dit que le poète Orphée n'a jamais existé. » Je ne puis comprendre comment on a pu traduire parfois : « Aristote dit qu'Orphée ne fut jamais un poète. » Comprendre la chose ainsi montre que le contexte a été totalement négligé. L'auteur conteste la théorie épicurienne que la sensation et la pensée se forment grâce à des *simulacres* émis par les objets, ces simulacres étant eux aussi matériels et composés d'atomes fragiles qui émanent des objets mêmes. Comment donc, demande-t-il en particulier, comment puis-je former une image mentale de quelqu'un qui n'a jamais existé ? Cependant Orphée, ou, si vous le préférez, son image, me parvient souvent à l'esprit.

Je crois, quoique les preuves n'en soient pas absolues, que Cicéron analyse le même fragment du traité *Sur la philosophie* que Philopon nomme expressément dans son commentaire ; et cela donne encore plus d'importance au fait qu'il ne doit pas y avoir de différence de sens entre les deux textes. Voici les termes de Philopon : λεγομένοις (sc. 'Ορφικοῖς ἔπεσι) εἶπεν, ἐπεὶ μὴ δοκεῖ 'Ορφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν 'Ονομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.

Donnons pour le moment à φησιν la même signification que le fait Rose (cf. Arist., fr. 7). Admettons que ces mots soient traduits comme si la phrase tout entière venait bien de *Sur la philosophie*, je ne vois pas comment il serait possible de les faire

concorder avec ce que dit Cicéron. Et c'est pourtant ainsi qu'on traduit généralement ; E. Gerhard (*Ueber Orpheus*, n. 2) dit « que ce n'est pas contredire la négation de l'existence historique d'Orphée que de souligner sa personnalité légendaire pour rendre plus importants ses enseignements personnels en les distinguant de leur interprétation ultérieure ». Cela ne me rassure pas, mais je ne vois pas de raisons pour attribuer ces mots à Aristote ; si on veut le faire, il faut traduire la phrase comme si c'était : αὐτοῦ μὲν γάρ φησιν εἶναι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ 'Ονομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι. Un commentateur a le devoir d'ajouter des mots de son cru pour amplifier le sens des phrases de son auteur. Philopon nous dit presque textuellement que c'est ce qu'il a fait ici et nous ne sommes pas tenus de croire que lui et Aristote étaient d'accord sur la question de l'existence d'Orphée. Il mentionne cette existence comme une chose qu'on croyait généralement, et on y croyait en effet dans les milieux néo-platoniciens. Nous pouvons alors traduire : « Il dit : " Ainsi appelé ", parce qu'il est peu probable que les vers aient eu Orphée pour auteur, comme il l'exprime lui-même dans son traité *Sur la philosophie*. Les doctrines sont de lui, bien entendu, mais ce fut Onomacrite, dit Aristote, qui les mit en vers. » Si nous lisons φασιν dans la dernière phrase, comme le fait Kern, la chose devient encore plus claire, puisque nous n'avons alors pas besoin de supposer que rien dans la phrase αὐτου — κατατεῖναι doive être attribué à Aristote.

J'aimerais terminer ce chapitre en énumérant, sans autre commentaire, quelques-uns des témoignages concernant Orphée donnés par les érudits de l'antiquité. Ce sont ceux-là que j'ai mentionnés au début du livre comme étant une troisième classe d'écrivains, ni poètes ni adeptes religieux, mais des hommes mus par un esprit de recherche impartiale, dont le but était la vérité objective :

1. Paus., 9, 30-4 et suiv., dans Kern, *Test.*, 142, 93, 116, 123, 120 ; le passage se trouve à la fin de la description des statues du sanctuaire des Muses sur l'Hélicon :

Orphée est représenté avec Télété debout à côté de lui, et tout autour de lui se trouvent des animaux de pierre et de bronze qui écoutent sa musique. Parmi beaucoup de fausses croyances que conservent les Grecs, il y avait celle donnant pour mère à Orphée la Muse Calliope et non la fille de Piéros ; celle aussi voulant que tous les animaux aient été charmés par sa musique ; on dit encore qu'il alla vivant dans l'Hadès pour y supplier les dieux souterrains de lui rendre son épouse. Or, à mon avis, Orphée était un être qui surpassa tous ceux avant lui en ce qui concerne la poésie, et il acquit une

grande influence à cause de la croyance qu'il avait découvert le moyen d'entrer en communion avec les dieux, de purifier du péché, de guérir les malades, et ce qu'il fallait faire pour détourner la colère divine. On dit encore que les femmes de Thrace complotèrent sa mort parce qu'il avait persuadé à leurs maris de le suivre dans ses pérégrinations, mais elles retardèrent leur crime par crainte des hommes jusqu'à ce que ceux-ci se soient grisés de vin, et alors elles perpétrèrent leur forfait. On dit aussi qu'Orphée trouva la mort en étant frappé de la foudre divine, et la raison en était sa doctrine qui initiait les hommes aux mystères, et qui dévoilait des choses inconnues auparavant. Cependant d'autres racontent que, après la mort de son épouse, il alla pour l'amour d'elle à Aorné en Thesprotide, où se trouvait autrefois un oracle des morts ; croyant que l'âme d'Eurydice le suivait, il se retourna pour la voir et la perdit ; dans son désespoir, il mit fin à ses jours.

2. (*a*) Avant de traduire le premier passage de Diodore (Iᵉʳ siècle avant J.-C.), je ne puis résister au désir de citer ce qu'il dit, deux chapitres avant, lorsqu'il parle pour la première fois de Dionysos. Il est intéressant de voir combien les difficultés qui nous arrêtent aujourd'hui encore remontent loin, et comment Diodore se proposait d'aborder le sujet (Diod., 3, 62, dans Kern, *O. F.*, 301).

Lorsqu'ils écrivent au sujet de Dionysos, les anciens mythographes et poètes se contredisent fréquemment l'un l'autre, et nous ont laissé beaucoup de récits extraordinaires, ce qui rend difficile une claire relation de la naissance et de la vie du dieu. Certains disent qu'il n'y eut qu'un seul Dionysos, d'autres racontent qu'il s'en trouva trois ; on démontre qu'il ne prit jamais une forme humaine et qu'il n'exista pas réellement, que ce qu'on entend par Dionysos est seulement le don du vin. Quant à nous, essayons de passer brièvement en revue les points intéressants de chaque récit.

Diodore relate alors les mythes de Dionysos et en arrive ainsi à Orphée (3, 65). L'histoire qu'il raconte débute par ces mots :

La mythologie nous dit que... Dionysos est alors traité comme un être humain ; il entre en Europe par l'Asie en traversant l'Hellespont. Lycurgue, roi de Thrace, complote contre lui, et le complot est révélé au dieu par l'un des habitants du pays, nommé Charops (28).... Ensuite, en retour des services que Charops lui avait rendus, Dionysos, dit-on, lui donna le royaume de Thrace et l'initia aux cérémonies et aux rites de son culte.

Ce qui va suivre se trouve dans Kern, *Test.*, 23.

Le mythe se poursuit et nous conte qu'Œagre, fils de Charops, hérita du royaume, et la connaissance des cérémonies d'initiation mystique lui fut transmise de ce fait ; plus tard Orphée, fils d'Œagre, les connut à son tour par son père. Orphée, étant par son éducation et

par ses dons naturels un personnage tout à fait exceptionnel, apporta maintes transformations à ces rites, et c'est à cause de cela que les initiations qui remontent à Dionysos furent ensuite appelées orphiques.

(*b*) Diodore, 4, 25. Le nom d'Orphée fut prononcé à propos d'un récit concernant Héraclès, et il est dit que celui-ci fut initié aux mystères d'Éleusis au temps où Musée, fils d'Orphée, présidait les cérémonies. A partir de cet endroit, je traduis le texte de Diodore en remarquant que le dernier passage était écrit en style indirect, comme étant seulement la relation d'un mythe, tandis que celui-ci est en style direct :

Puisque j'ai mentionné Orphée, il ne sera pas déplacé de faire une digression et de parler un peu de lui. Il était fils d'Œagre, et d'origine thrace : en culture, en musique et en poésie il était sûrement le premier de ceux dont on ait gardé la mémoire, il composait des poésies d'une valeur étonnante et qui se distinguaient par une qualité exceptionnellement mélodieuse. Sa réputation s'accrut tellement qu'il passait pour émouvoir les animaux et même les arbres par ses chants. Lorsqu'il eut étudié pendant longtemps et qu'il eut approfondi les mythes qui se rapportent à la théologie, il alla vivre en Égypte, où il ajouta grandement à ses connaissances et devint le plus savant des Grecs en théologie, en poésie et en musique. Il fit partie de l'expédition des Argonautes, et par amour pour son épouse fut amené à accomplir l'exploit incroyable de descendre dans l'Hadès ; là, il charma Perséphone par sa musique et arriva à la convaincre d'exaucer son désir et de lui permettre, comme à un autre Dionysos, de ramener son épouse morte des Enfers ; la mythologie dit en effet que Dionysos fit remonter sa mère Sémélé des Enfers et lui conféra l'immortalité, changeant son nom en celui de Thyoné. Maintenant que nous avons parlé d'Orphée, nous allons revenir à Héraclès.

3. Strabon, 330, fr. 18 ; cf. Kern, *Test.*, 40 :

Au pied de l'Olympe est la cité de Dion, tout près est un village appelé Pimplée ; c'était là, dit-on, que vivait Orphée le Cicone, un magicien, qui, au début, n'était qu'un musicien ambulant, prédisant l'avenir et trafiquant des rites d'initiation. Dans la suite, il commença à se donner de l'importance et visa à gagner de l'autorité et des adeptes. Certains l'accueillaient volontiers, mais d'autres, plus méfiants, employèrent vis-à-vis de lui la ruse et la force et le firent périr.

4. Conon, fab. 45 ; cf. Kern, *Test.*, 39 et 115 :

Orphée, fils d'Œagre et de Calliope, l'une des Muses, était roi de Macédoine et du pays des Odryses. Il était très versé dans l'art de la musique, et particulièrement habile à jouer de la lyre, et, comme les Thraces et les Macédoniens aiment la musique, il fut par son art en grande faveur près de ces peuples. Voici comment il mourut : il fut mis en pièces par les femmes de Thrace et de Macédoine, parce qu'il ne leur permettait pas de prendre part à ses cérémonies reli-

gieuses, ou peut-être pour d'autres raisons aussi, car il est dit qu'après le malheur qui le frappa au sujet de sa propre femme, il devint l'ennemi du sexe féminin tout entier. Or, à certains jours, une masse de Thraces et de Macédoniens en armes se réunissaient à Libéthra et entraient ensemble dans un édifice qui était vaste et bien choisi pour que puissent s'y dérouler les rites de l'initiation ; et lorsque ces hommes entraient pour prendre part aux cérémonies, ils déposaient leurs armes à la porte. Les femmes guettaient ce moment, et pleines de rage devant l'affront qu'elles subissaient, saisirent les armes, tuèrent ceux qui tentaient de les maîtriser, et, déchirant Orphée membre par membre, précipitèrent ses restes épars dans la mer. Aucune représaille ne fut exercée contre les femmes, et le pays fut envahi par la peste. Cherchant quelque apaisement à leurs maux, les habitants consultèrent un oracle, qui leur dit que, s'ils pouvaient trouver la tête d'Orphée et l'enterrer, ils seraient libérés de leurs maux. Après beaucoup de difficultés, on trouva la tête grâce à un pêcheur, vers l'embouchure de la rivière Mélès. La tête chantait encore ; elle n'était nullement abîmée par son séjour dans la mer, et n'avait pas subi non plus aucun des terribles changements que le sort des hommes impose aux corps sans vie. Même après tant de jours écoulés, la tête semblait normale et toute resplendissante d'un sang généreux. Ils la prirent donc et l'enterrèrent sous un grand monticule et entourèrent ce lieu d'une enceinte ; tout d'abord ce fut le sanctuaire du héros, mais plus tard il s'y éleva un temple ; c'est-à-dire que ce lieu est honoré de sacrifices et de tous les autres hommages qu'on rend aux dieux. Aucune femme ne doit jamais poser le pied à l'intérieur.

NOTES DU CHAPITRE III

Toutes les sources concernant l'histoire et le personnage d'Orphée sont exposées aussi complètement que possible (sans parler des passages cités dans les *Testimonia* de Kern) par O. Gruppe dans le *Lexikon der klass. Mythol.* de Roscher, 3, p. 1058 et suiv. Les légendes sont résumées et brièvement commentées par K. Robert, *Die griechische Heldensage* (Berlin, 1920), I, p. 402 et suiv. ; cf. Harrison, *Prolegomena*, 3, ch. IX.

1. Les traces de croyances en une origine macédonienne possible localisée dans le voisinage de l'Olympe sont celles-ci : Apollonius (*Arg.*, I, 23), dit qu'Orphée était né à Pimpla près de la ville de Dion, sur le versant Nord de la montagne ; et Strabon (7, 330, fr. 18 ; cf. Kern, *Test.*, 40) déclare qu'il y vécut, tout en le disant membre de la tribu thrace des Cicones. Conon (fab. 45, cf. Kern, *Test.*, 39) dit qu'Orphée était un roi qui régnait à la fois sur les Macédoniens et les Odryses thraces, ce qui ne nous avance guère, et ce qui nous rappelle combien sont proches les peuples qui se disputent l'honneur d'avoir vu naître le célèbre chanteur. Euripide (*Bacchantes*, 560, cf. Kern, *Test.*, 38) nous montre Orphée déployant les sortilèges de sa musique dans les grottes ombreuses du mont Olympe. A côté de l'indifférence de certains auteurs concernant l'origine thrace ou macédonienne d'Orphée, doit se remarquer ce fait que la province proche de l'Olympe donnée comme berceau à Orphée, la Piérie, était à l'origine habitée par une tribu thrace, les Piériens, qui, selon Thucydide (II, 99), vinrent en Thrace après avoir été chassés de leur pays

par les Macédoniens, et s'installèrent dans les alentours du Mont Pangée. Apollonius lui-même, dans le récit ci-dessus mentionné de la naissance d'Orphée, donne pour père à celui-ci le Thrace Œagre, et le scoliaste commentant Apollonius, I, 31, parle de la Piérie comme d'une montagne de la Thrace (cf. Kern, *Test.*, 5). Une autre complication surgit, semblable à celle causée par l'émigration des Piériens, c'est l'existence d'une ville nommée Libéthra dans la Piérie macédonienne et d'une tribu de Libéthriens dans le voisinage du Pangée (cf. Maass, *Orpheus*, p. 135, avec la citation de Himérius dans la note 18). Cela rend difficile de juger l'assertion attribuée à Eschyle dans les *Bassarides* (Ps.-Ératosth., cf. Kern, *Test.*, 113) qu'Orphée trouva la mort en adorant Apollon sur le Pangée, et que les Muses prirent son corps et l'ensevelirent « dans l'endroit nommé Libéthra ». Le récit de Pausanias dit bien qu'Orphée vécut et fut enterré à Libéthra sur l'Olympe (9, 30, 9, cf. Kern, *Test.*, 129). Sur ce point, voir Maass, *Orpheus*, p. 134 et suiv. qui veut que tout se passe en Thrace dans le voisinage du mont Pangée.

K. Robert (*Heldensage*, I, p. 410 et suiv.) émet la probabilité que l'Olympe fut la première patrie d'Orphée, parce que :

1° La tradition qu'il eut une Muse pour mère est presque universelle, et celle qui lui donne Apollon pour père (autre personnage olympien) est probablement plus ancienne que celle qui veut qu'il soit fils du Thrace Œagre ; mais Maass ajoute avec bon sens que, dans ces temps si reculés, il est possible que nul ne se soit enquis de ses parents.

2° Les peintures qui décorent les vases grecs et qui montrent Orphée habillé à la grecque sont plus anciennes que celles qui lui donnent des habits thraces. Il a été allégué, à l'encontre de ce raisonnement, qu'il répugnait à des artistes très anciens de représenter des costumes barbares, même lorsqu'il était indiqué de le faire, et que cette répugnance disparut dans la suite. Le principe est énoncé par W. Helbig (*Unters. über die Campan. Wandmal*, p. 176), qui mentionne des exemples de personnages nettement asiatiques traités de même : « Tandis que les Amazones des vases à figures rouges de pur style sont armées comme des hoplites grecs, elles sont représentées dans la suite avec des vêtements et des armes asiatiques. Quand il s'agit de Priam, Pâris, Memnon, Médée, et d'autres héros et héroïnes d'origine asiatique, les décorations de vases primitifs n'indiquent pas leur caractère oriental ; tout au plus pourrait-on en découvrir quelques signes. » Pourtant, certains vases, qui font d'Orphée un Grec, le montrent aussi en compagnie de Thraces, dont les vêtements caractéristiques n'ont été nullement omis par le peintre. Ces vases peuvent détenir plus d'enseignements qu'on n'a cru jusqu'ici sur la personnalité primitive d'Orphée, sinon sur son véritable lieu de naissance (voir ch. III, ci-dessus).

Étant donné la nature confuse de la documentation, et plus spécialement l'étroite parenté des lieux et des peuples dont il s'agit, je crois que la conclusion à tirer est que c'est là une chose de peu d'importance. Même en admettant que l'une ou l'autre des deux traditions nous renseigne exactement sur la vraie patrie d'Orphée, cela ne résoudrait pas d'une façon définitive l'importante question de savoir s'il était d'origine barbare ou hellène, car la prétention des Macédoniens d'être de purs Hellènes était considérée comme douteuse par les Grecs d'Attique, et les Thraces eux-mêmes, malgré leur civilisation retardée, étaient unis aux Grecs par des liens traditionnels et linguistiques. Pour plus de détails sur ce point, voir Gruppe dans le *Lexicon* de Roscher (3, p. 1078 et suiv.) ; Maass (*Orpheus*, p. 157 et suiv.) avance qu'Orphée était tout à l'origine un dieu des Minyens en Béotie. Sa religion passa en Thrace, où elle s'opposa d'abord à la religion dionysiaque locale et plus tard se réunit à elle. Gruppe s'élève contre cette opinion et veut que la religion dionysiaque même soit passée de la Béotie orientale en Macédoine et en Thrace, provinces colonisées par des Béotiens ou des Eubéens. Les raisons invoquées par Gruppe portent sur de nombreux exemples montrant les mêmes cultes et les mêmes dénominations de lieux dans les deux pays. Il y avait encore un troisième Libéthra en Béotie ;

le culte des Muses se retrouve aussi bien sur l'Hélicon que sur l'Olympe et le Pangée, etc. (GRUPPE, *Gr. Myth.*, p. 211 et suiv.).

2. Œagre, rivière de Thrace ; voir la documentation dans ROBERT, *Heldensage*, I, 410, n° 5, et surtout SERVIUS, *Ad Virg. Georg.*, 4, 524 : *Œagrus fluvius pater Orphei, de quo Hebrus nascitur.* Ce nom d'Œagre semble bien grec, mais on est peu d'accord sur les étymologies ; selon MAASS, c'est un chasseur solitaire (*Orpheus*, p. 154), selon FICK (cf. KERN, *Orpheus*, 16) c'est un habitant solitaire des champs, et KERN remarque (*ibid.*) qu'il pourrait aussi être un propriétaire de moutons et de terres (cf. note 28, ci-dessous).

3. Les *Argonautiques* orphiques ont été récemment éditées avec une traduction par G. DOTTIN (Budé, 1930). Des références à l'expédition des Argonautes dans la littérature ont été commodément réunies dans la préface, pp. I à VIII. Voir aussi A. BOULANGER, L'Orphisme dans les *Argonautiques* d'Orphée, *Bulletin Budé*, janv. 1929, p. 30 à 46, que j'ai lu seulement après avoir écrit mon texte ; nous attendons une édition par Miss J. R. BACON.

4. Le *locus classicus* est naturellement le beau passage des *Géorgiques* de VIRGILE (4, 453, 527). L'histoire est aussi racontée par OVIDE, *Métamorphoses*, 10, I, 85. GRUPPE donne toute une série de références, s'y rapportant qui datent de la période romaine.

5. Voir E. MAASS (*Orpheus*, p. 150, note 40). Sur les fresques de Pompéi, voir HELBIG, *Wandg. Camp.*, n° 893, pl. 10.

6. MAASS (*Orpheus*, p. 15 et note 43) considère cette interdiction non pas comme un « tabou » primitif mais comme un « dogmatischer Glaubensmoral » opposé au « primitiver Mythus ». Il arrive ainsi par des voies différentes à la conclusion que j'ai proposée dans mon texte. Pour ROSE (*Handbook of Greek Mythology*, Methuen, 1930, p. 255) il s'agit là « d'un très vieux récit... celui d'un homme qui va dans l'autre monde pour y chercher son épouse et qui (généralement) la perd après tous ses efforts parce qu'il a enfreint quelque " tabou " ». Ces citations sont surtout intéressantes parce qu'elles montrent à quel point l'objectivité est difficile en mythologie. Une histoire américaine donne un exemple de « tabou » défendant de regarder, voir le *Pausanias* de FRAZER, vol. 5, p. 155. Selon KERN (*Orpheus*, p. 13-24), l'échec de la mission d'Orphée aux Enfers est une adjonction de la période alexandrine.

7. ROBERT (*Heldens.*, I, p. 403, note 6) suggère que ce récit rationnel peut avoir été inspiré par le passage du *Banquet* de PLATON auquel je me suis référé à la page précédente.

8. Voici une liste et une brève description des vases les plus importants qui ont pour sujet décoratif la mort d'Orphée. J'espère que cette nomenclature facilitera la tâche à ceux qui voudront les retrouver. Chaque vase a été reproduit bien des fois et les auteurs qui en parlent donnent tous une référence différente, si bien qu'il n'est pas toujours facile de savoir s'ils parlent d'un vase nouveau ou non. Il y a déjà assez de temps à perdre dans les recherches mêmes sans en perdre encore davantage par le fait d'inexactitudes. Qu'il nous soit donc permis d'indiquer tout de suite la confusion qui s'est glissée dans un livre aussi bien fait que celui de ROSCHER (*Lexicon*). Le vase *Mus. Greg.*, 2, 60, I (voir n. 11 ci-dessous) est le même que l'*amphore* provenant de Vulci reproduite par GERHARD (*Trinksch. und Gefässe*, 2, pl. J. 1) et aussi dans ROSCHER, 31183, n° 8. ROSCHER l'identifie avec le *Stamnos* venant de Chiusi (voir n° III, ci-dessous) reproduit et décrit dans *Ann. del Inst.*, 1871, *tav. d'agg.*, K et p. 128 et suiv. et qui se voit aussi dans GERHARD, *ib.*, pl. J. 3. Voir, pour l'identification de ce vase, le texte de ROSCHER, 3, 1184 (D) et l'illustration, *ib.*, 1187, n° 12. La méprise se poursuit dans le livre de HARRISON, *Prolegomena*, p. 462, note 4.

En plus de la liste illustrée qu'on trouve dans ROSCHER, H. HEYDEMANN, dans une note adjointe à son article dans *Arch. Zeit.*, 1868, p. 3 et suiv., donne une liste avec références complètes des vases alors connus. Une liste postérieure se trouve dans ROBERT, *Heldens.*, I, p. 404, note I. Ces

listes sont souvent plus détaillées que ne le sera la mienne. Dans la nomenclature qui va suivre, les vases de la liste HEYDEMANN seront précédés d'un H, ceux de la liste ROBERT d'un R ; les vases sans lettre seront ceux décrits par moi-même d'après le vase même ou sa reproduction. Ces descriptions ne sont destinées qu'à rendre l'identification plus aisée.

I. C'est le sujet de l'article écrit par H. HEYDEMANN dans *Arch. Zeit.*, 1868, p. 3 et suiv. : il en donne le dessin ; ce vase est également reproduit dans HARRISON, *Prol.*, 3, 460.

R. *hydrie* provenant de Nola : Orphée est assis sur un rocher et joue de la lyre, vêtu de la *chlamyde* grecque, le haut du corps nu depuis la ceinture, couronné de lauriers. Un satyre écoute derrière lui, et un homme en vêtement thrace se tient devant lui. Une femme arrive en hâte avec un grand pilon, une autre se tient debout armée d'une lance.

II. *Museo Gregoriano*, 2, 60, I (la référence trouvée dans HEYDEMANN est une erreur), GERHARD, *Trinksch. u. Gef.*, 2, pl. J. I., croquis dans ROSCHER, 3, 1183, 4, n° 8. H.

R. *amphore* provenant de Vulci : Orphée vêtu d'un *chiton* à ceinture, et une *chlamyde* sur les bras ; la chevelure longue couronnée de lauriers, semble se reculer ; sa lyre est dans sa main droite abaissée, sa main gauche est levée comme pour parer un coup. Une femme l'attaque, brandissant une hache à double tranchant au-dessus de sa tête. Derrière se trouve un arbre.

III. *Ann. del Inst.*, 1871, p. 128 et suiv., *tav. d'agg.* K. ; GERHARD, *Trinsch. u. Gef.*, 2, pl. J. 3 ; croquis dans ROSCHER, 3, 1185, fig. 11 et 12, et dans HARRISON, *Prol.*, 3, 463, fig. 142 R (cf. la fig. 4 du présent ouvrage).

R. *stamnos* (coupe à vin) provenant de Chiusi. Orphée a une attitude très habituelle à ces peintures sur vases, de laquelle celle du II est une variante. Il tombe en arrière avec sa main gauche appuyée au sol derrière lui pour le soutenir ; sa main droite tient sa lyre en l'air pour prévenir le coup qui l'assaille. Il ne porte qu'une *chlamyde*, qui lui laisse le devant du corps nu. Il est attaqué par deux femmes à pied qui se trouvent à gauche et sont armées de pierres, et une autre femme est à cheval, à droite, et armée d'une lance.

IV. Musée national de Naples, cf. HEYDEMANN, *Neapl. Vasens. Mus. Naz.* (1872), n° 2889 (seulement une description), croquis par F. HAUSER dans *Arch. Jahrb.*, 1914, p. 28, fig. 2, reproduite d'après *Mus. Borb.*, 9, 12, R. H. (cf. fig. 5 du présent ouvrage).

R. *Cratère*. Partie supérieure : Orphée est assis sur un rocher et joue de la musique, il a un filet sur les cheveux et est enveloppé d'un manteau qui lui laisse une épaule nue. De chaque côté de lui sont des hommes en vêtements thraces qui écoutent. Tous sont debout appuyés sur des lances, sauf l'un d'eux qui est assis, ses mains entourant ses genoux.

Partie inférieure : six personnages, quatre femmes et deux jeunes gens, en train de courir et tous armés de façons diverses (lance, hache, bâton et un instrument qu'on qualifie généralement de pilon).

V. Musée national de Naples. HEYDEMANN, *N. V. M. N.*, n° 3114 (seulement une description) R. H.

(Brève description d'après mes propres notes, revues avec HEYDEMANN.)

R. vase de Nola : Orphée a une longue chevelure retenue par un filet, une *chlamyde* sur l'épaule gauche, et il tombe en arrière selon l'attitude habituelle. Il est attaqué par une femme armée d'une hache.

VI. Cf. GERHARD, *Auserl. Vasenb.*, 3, pl. 156. R. H.

R. *stamnos* : Orphée est vêtu à la grecque, ses longs cheveux s'échappant d'un filet ; il tombe à terre dans l'attitude habituelle ; il est attaqué par sept femmes ; la plus proche a planté sa lance dans la poitrine d'Orphée. Les femmes sont armées de lance, de hache, de pierres, d'une faucille à dents de scie et d'un instrument qui ressemble à un rouleau à pâte, mais qui figure peut-être une sorte de couteau, ou bien un pilon à moitié caché par un personnage.

VII. Cf. ROBINSON, *Catalogue des vases de Boston*, n° 432, reproduit par

F. Hauser dans *Arch. Jahrb.*, 1914, p. 27, fig. 1. R. (cf. la pl. 4 du présent ouvrage).

R. *hydria* : Orphée a de longues boucles qui s'échappent d'un filet, il porte le *chiton* avec une ceinture et la *chlamyde* et est attaqué par cinq femmes portant des armes variées (lances, poignard, faucille), il retombe en arrière devant un arbre. De chaque côté se tient un jeune homme en tunique courte et manteau, portant une lance ; l'un d'eux porte une coiffure thrace.

VIII. Munich., cf. le *Catalogue* de O. Jahn (1854), n° 383. H. (description de Jahn). Vase à figures rouges. Orphée est vêtu d'une *chlamyde*, il regarde



Fig. 9. — Miroir de bronze datant du ve siècle av. J.-C. (W. Froehner, *La collection Tyszkiewicz*, Munich, 1892 ; F. Eisler, *Orpheus*, 1925, p. 97).

en arrière et tombe dans l'attitude habituelle ; une femme l'attaque avec un sabre nu, son bras est tatoué.

IX. Quelques fragments reproduits et décrits par Harrison dans *J. H. S.*, 1888, p. 143 et suiv., pl. 6, R.

Kylix, peint sur fond blanc : Orphée tombe en arrière selon l'attitude * habituelle. En face de lui est une femme, sa main droite abaissée tenant une arme qui semble être une hache à double tranchant (cette partie est très abîmée) ; son bras droit est tatoué d'un cerf, son bras gauche porte un dessin ressemblant à une échelle.

X. Gruppe dans Roscher (3, 1184, C., 1185, 6, fig. 10) montre le dessin d'un vase pour lequel il donne la seule référence *Mon. Ined.*, 8, 30. Ce devrait être 9, 30.

R. Vase de Nola montrant Orphée, les longues boucles retenues par un filet et portant seulement la *chlamyde* qui lui laisse le devant du corps nu ; il est attaqué par une femme qui marche sur lui et lui plante sa lame dans la poitrine. Il tombe avec le geste habituel. De chaque côté arrive une femme portant une pierre.

9. Cf. nº I, IV, VII, de la nomenclature ci-dessus.
10. Les récits de PAUSANIAS auxquels se réfère ce paragraphe sont dans le livre 9, ch. 30 ; certains sont publiés par KERN, *Test.*, 129, 123, 120.
11. DIOGÈNE LAERCE, I, 5 (cf. KERN, *Test.*, 125).

Θρηικα χρυσολύρην τῆδ' 'Ορφέα Μοῦσαι ἔθαψαν,
ὃν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς ψολοέντι βέλει.

Une épigramme comportant le deuxième tiers de cette citation est citée par ALCIDAMAS (IVe siècle av. J.-C.) ou son imitateur, comme se trouvant sur la tombe d'Orphée, sans mentionner de quelle tombe il s'agit, car il dut y en avoir plusieurs. Dans le *Péplos* (ouvrage autrefois attribué à ARISTOTE), on trouve aussi deux vers provenant soi-disant de la tombe d'Orphée chez les Cicones en Thrace, et de ces deux vers le premier est une variante de ceux de DIOGÈNE. DIOGÈNE a seulement, à ce qu'il semble, confondu ces deux épigrammes : cf. KERN, *Test.*, 123, 125, pour les textes et les références, et cf. MAASS, *Orpheus*, p. 140, nº 24.
12. Pour l'oracle d'Orphée à Lesbos et son sanctuaire, voir HARRISON, *Proleg.*, 3, p. 465 et suiv., et KERN, *Orpheus*, 1920, p. 9. KERN, d'accord avec K. ROBERT, conteste l'opinion que le vase reproduit dans le présent ouvrage, fig. 7, ait trait à l'oracle lesbien mentionné par PHILOSTRATE.
13. La phrase de CONON (cf. KERN, *Test.*, 115), commentée par HARRISON (*Proleg*, 3, 468), est intéressante parce qu'elle montre comment un culte peut se développer: « Ils la prirent donc [c'est-à-dire la tête d'Orphée] et l'ensevelirent sous un grand monument qu'ils entourèrent d'une enceinte sacrée. Cet endroit fut d'abord seulement le sanctuaire du héros, s'éleva plus tard au rang de temple, car on y célèbre des sacrifices et on y rend tous les autres honneurs rituels qui sont l'apanage des dieux » : τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες ὃ τέως μὲν ἡρῷον ἦν ὕστερον δ' ἐξενίκησεν ἱερὸν εἶναι. θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται. Le mot θύειν signifie sacrifier au dieu, le mot correspondant, lorsqu'il s'agit d'un héros est à proprement parler ἐναγίζειν, avec les noms ἐνάγισμα, ἐναγισμός ; cf. ROHDE, *Psyché.*
14. La statue est décrite dans l'ouvrage de HELLEY revu par AMELUNG, *Führer durch die Samml. Klass. Ant. in Rom.*, 1913, nº 1039. Autant que je sache, aucune reproduction n'en a jamais été publiée. A cette époque, je la croyais être la plus ancienne représentation d'animaux écoutant Orphée. FRAZER (*Pausanias*, 5, p. 155), se référant à une liste des œuvres d'art illustrant ce sujet, qui fut donné par STEPHANI (*Compte rendu*, Saint-Pétersbourg, 1881), dit : « Aucune de ces œuvres d'art ne semble remonter plus loin que le début de notre ère. » R. EISLER, cependant (*Orpheus*, Teubner, 1925, p. 95, Abb. 34) décrit un miroir de bronze orné d'un sujet de ce genre dont le style indique qu'il est du ve siècle avant J.-C. (cf. fig. 9 du présent ouvrage).
15. Ce passage de la 4e *Pythique* (177) a souvent été interprété comme disant qu'Apollon était le père d'Orphée, mais KERN (*Orpheus*, 6) démontre que les mots ne peuvent avoir cette signification.
16. Publié dans le *Bull. Corr. Hell.*, 2, p. 4401, copié par un missionnaire américain et maintenant probablement perdu, date de l'Empire romain.
17. Voir ROHDE, *Psyché.* Dans l'ouvrage de A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford, 1927), les figures 1 et 2 sont les reproductions de deux vases qui sont une preuve de la présence de Dionysos à Delphes. ROHDE (*ibid.*, p. 290) établit une distinction tout à fait justifiée entre deux types de prophétie. L'un est un art véritable et consiste à savoir interpréter les signes et les présages et dire la volonté des dieux d'après le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes. Le devin demeure alors purement humain et normal, mais parce qu'il a été instruit dans cet art, il prétend pouvoir traduire ce que le dieu veut exprimer. Le second type de prophétie est celle qui est inspirée. Dans ce cas, lorsque le prophète parle, il n'est plus lui-même, le dieu est entré en lui et le possède, et l'oracle n'en est que le porte-parole. Je dois ajouter que cette distinction est clairement établie par PLATON, *Phèdre*, 244 *a-d* (le latin l'exprime très bien,

quoique ce soit à une autre occasion que TACITE écrivit : « *Se enim ministros deorum illos conscios putant* »). De ces deux types de prophétie, le premier est le don particulier d'Apollon ; le second (rendu fameux par la prêtresse de ce dieu à Delphes) est une innovation dans le culte, mais c'est exactement, le genre de prophétie qu'on a toujours associé au nom de Dionysos.

En nous remémorant cette distinction, nous pourrions nous demander quelle est la sorte de divination qui était celle d'Orphée, afin de savoir s'il était à l'origine un satellite d'Apollon. J'opinerais nettement en faveur du premier type, parce que, à mon avis, l'idée d'Orphée délirant et possédé semble tout à fait contraire à tout ce que nous savons de lui. (Les vues de MACCHIORO, à ce sujet, offrent un contraste complet, cf. note 24, plus loin.) Il y a peu de documentation directe sur ce point. On pourrait aussi citer PLINE, *N. H.*, 7, 203 ; cf. KERN, *Test.*, 89 : « *Auguria ex avibus Car... adiecit ex ceteris animalibus Orpheus.* » Étudier les augures d'après les oiseaux et autres animaux est la forme la plus courante de ce genre de prophétie.

18. MÉNANDRE LE RHÉTEUR, p. 446, 5 Sp.

MACROBE, à propos d'EURIPIDE, I, 18, dit : δεσπότα φιλόδαφνε Βάκχε, Παιὰν 'Απόλλον εὔλυρε.

Il cite aussi ESCHYLE comme ayant écrit *ad eamdem sententiam* : ὁ κισσεὺς 'Απόλλων ὁ Βακχεῖος ὁ μάντις.

19. Une des théories principales de E. MAASS, dans son savant ouvrage *Orpheus* (Munich, 1895), est de faire d'Orphée, à l'origine, un dieu des Enfers, époux * d'Eurydice, reine de l'Hadès. GRUPPE (ROSCHER, 3, 1108) pense qu'on peut probablement assimiler Eurydice à une déesse des Enfers, et c'était aussi l'opinion de Jane HARRISON, voir à ce sujet sa note dans *Arch. für Religionsw.*, 1909, p. 411, où cependant elle admet que DIETRICH trouvait cette théorie *unwahrscheinlich.* Notons en passant que ce nom d'Eurydice n'est pas particulier à l'épouse d'Orphée. Le *Kypria* (texte d'Oxford, fr. 22) parle d'Eurydice comme étant la femme d'Énée. (En admettant qu'Eurydice ait bien été une déesse infernale, il ne s'ensuivrait pas forcément qu'Orphée dût être un dieu infernal, lui aussi. Il serait toujours sans doute un héros mortel qui aurait épousé cette reine de l'Hadès. J'apprends du professeur COOK que c'est là un thème fréquent du folklore celtique, et on peut remarquer qu'Orphée est un personnage du Nord de la Grèce, comme l'est aussi Ulysse, qui a un rôle équivalent à celui d'Orphée, vis-à-vis de Circé et de Calypso.)

20. Émettre cette opinion, c'est prendre parti dans une vive controverse. WILAMOWITZ pensait qu'Apollon était originaire d'Asie Mineure. M. P. NILSSON, qui est de cet avis, a résumé ses propres arguments sur le sujet dans une note de son ouvrage *Minoan-Mycenean Religion*, etc. (1927), p. 443, note 1. Il donne des références pour cette controverse. Une opinion différente a été clairement énoncée par H. J. ROSE, *Handbook Gr. Myth.*, p. 135 et suiv., voir aussi sa note 2, p. 158. La tradition contribue à appuyer sa thèse en rattachant Apollon aux Hyperboréens. ROSE souligne que ce culte d'Apollon en Asie Mineure peut très bien ne rien démontrer sauf un apport des Grecs lorsqu'ils colonisèrent ce pays. Dans l'état actuel de nos connaissances concernant les premières infiltrations grecques, est-il fantaisiste de suggérer que c'est le même peuple, venant du Nord et adorant Apollon, qui se serait scindé pour aller à la fois en Grèce et en Asie Mineure ? Ce culte aurait été introduit simultanément dans les deux pays et serait venu du Nord dans les deux cas.

21. Opinion soutenue par GRUPPE dans *Griech. Myth.* (1906), p. 211 et suiv., voir ci-dessus, note 1.

22. *Ueber Orpheus und die Orphiker* (Berlin, 1861, p. 11). Dans la note 25 de la même monographie, on trouvera résumés des exposés antérieurs de l'opinion opposée (comme celles d'O. MULLER, PRELLER, etc.), disant que dès le début Orphée eut des rapports avec le culte de Dionysos.

23. Je peux mentionner ici l'opinion défendue par KERN lorsqu'il fait ces remarques à propos des vases grecs. KERN est d'avis que le nom et la personnalité tout entière d'Orphée sont les créations d'une secte mystique

du VIe siècle. Si je ne puis me trouver convaincu par ses raisons, je veux cependant lui rendre hommage pour les nombreuses observations de valeur qu'il a faites à ce sujet et j'estime, en effet, qu'un accord qui pourrait se faire quant à la personnalité d'Orphée telle qu'on se l'imaginait aux VIe et Ve siècles serait beaucoup plus important que la recherche de ses origines.

24. Il est difficile de ne pas penser à ces qualités et à celles que j'ai mentionnées plus haut, comme étant des éléments essentiels et particuliers du caractère d'Orphée. C'est pourquoi je ne puis accepter les vues de V. MACCHIORO, qui base sa conclusion au sujet d'Orphée sur « la tradition qui voyait en Orphée un musicien qui, par le moyen de la musique et de la divination, fit naître la frénésie orgiastique des initiations ». Je doute que cela s'applique nécessairement aux initiations orphiques dès leur origine, bien que, au temps de Plutarque, les rites aient pu mériter le nom qu'il leur donnait de κανάκοροι καὶ περίεργοι ἱερουργίαι. MACCHIORO conclut en disant qu'Orphée est un personnage comparable aux prophètes juifs primitifs, les *Nebi'im*, et, en les dépeignant, il dit : « De temps en temps, ils étaient pris d'une sorte de frénésie, ils se dévêtaient, ils tombaient sans connaissance sur le sol ; ils avaient l'air de fous. » Quant à moi, je ne puis imaginer Orphée se comportant de cette manière (cf. MACCHIORO, *From Orpheus to Paul*, 1930, p. 133 et 135).

25. KERN (*Orpheus*, p. 31) analyse les divers traits du caractère d'Orphée et les compare avec des textes sur des sujets semblables qui ont été composés à diverses périodes et qui ont été attribués à Orphée. Il y avait en particulier une masse d'oracles, de travaux médicaux, de poèmes magiques et d'ouvrages agraires. Cette diversité est pour KERN la preuve que les caractéristiques qui se sont accumulées autour de la personnalité d'Orphée résultent de tous ces textes. Il me semble plutôt qu'un auteur médical, par exemple, désirant donner à son traité une certaine autorité, irait de préférence lui adjoindre le nom d'un guérisseur renommé; c'est, selon moi, plus vraisemblable que le fait de choisir simplement un nom connu, et que ce nom, dans la suite, acquerre justement une grande réputation concernant la médecine grâce au traité en question. L'assertion de KERN est de plus inutile pour expliquer le caractère d'Orphée. Quoi de plus naturel pour le célèbre chanteur (c'est là un des côtés du personnage d'Orphée dont KERN lui-même ne peut pas attribuer l'origine aux textes orphiques) que de posséder un pouvoir magique ? N'est-il pas normal pour le prêtre d'Apollon Paean de détenir le don de prophétie et de guérison (pour ce don particulier, n'oublions pas la croyance en une vertu curative de la musique même) ? J'ai déjà énuméré quelques traits communs à Orphée et à Apollon et le chœur d'*Alceste* me revient à l'esprit : κρεῖσσον οὐδέν 'Ανάγκας ηὗρον, οὐδέ τι φάρμακον Θρῄσσαις ἐν σάνισιν ἅς 'Ορφεία κατέγραψεν γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος 'Ασκληπιάδαις ἔδωκε φάρμακα.

26. PLUTARQUE, *Ser. num. vind.*, 557 *d* ; cf. KERN, *Test.*, 77. Cette coutume est également mentionnée par PHANOCLÈS (KERN, *ibid.*), et sur les vases grecs les femmes qui attaquent Orphée sont parfois tatouées. Voir à ce sujet note 8 et n°s VIII et IX, ci-dessus.

27. En toute honnêteté, il me faut mentionner ici une opinion très valable selon laquelle la terminaison *eus* appartient à des noms pré-grecs, et la possibilité évidente qu'un héros pré-grec ait pu avoir la racine de son nom influencée par la langue grecque, et munie dans la suite d'une terminaison grecque (voir M. P. NILSSON, *Homer and Mycene*, 1933, p. 81 et 65). Bien que je ne croie pas beaucoup à l'efficacité de l'étymologie pour approfondir certaines questions, je pense pourtant que c'est dans l'étymologie du nom d'Orphée que se trouve la solution du problème de ses origines.

28. La question des étymologies est inépuisable. Charops signifie « aux yeux brillants ». GRUPPE * (dans ROSCHER, 3, 1112) déclare que Charops doit donc être le chien du chasseur solitaire (Œagre) et probablement son père. MAASS (*Orpheus*, p. 153, note 46) relie ce nom à celui de Charon et, par conséquent, aux Enfers (ce nom se trouve dans HOMÈRE comme nom d'un Troyen, *Iliade*, II, 426, et était aussi une épithète d'Héraclès).

CHAPITRE IV

LA CRÉATION ET LES DIEUX TELS QUE NOUS LES PRÉSENTE ORPHÉE

Omnis sermo apud Graecos, qui de antiquitatis origine conscribitur cum alios multos, tum duos praecipue auctores habet, Orpheum et Hesiodum. Horum ergo scripta in duas partes intelligentiae dividuntur, id est, secundum litteram et secundum allegoriam, et ad ea quidem quae secundum litteram sunt, ignobilis vulgi turba confluxit. Ea vero quae secundum allegoriam constant, omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est.

Tous les ouvrages qui, chez les Grecs, traitent de l'origine lointaine du monde, sont attribués à de nombreux auteurs, mais surtout à deux d'entre eux : Orphée et Hésiode. Or les œuvres de ces écrivains se divisent en deux, d'après leur contenu, c'est-à-dire qu'il y a une partie littérale et une partie allégorique. La partie littérale a séduit la foule des esprits vulgaires, mais l'autre partie doit sa valeur à l'allégorie et attire les commentaires des philosophes et des érudits.

Rufin (*O. F.*, p. 133).

Parmi les tribus les plus primitives, nous trouvons habituellement, tout comme dans la Grèce antique, la croyance en un Père, qui est le Maître, le Créateur, et qui est sans fin ; nous constatons qu'il existe aussi une foule de mythes pleins de gaieté, parfois d'obscénité, toujours fantaisistes, qui sont en contradiction flagrante avec le caractère religieux de la croyance fondamentale. Quant à présent, nous pouvons seulement dire que cette conception religieuse émane d'une certaine disposition de l'intelligence humaine, celle qui nous rend soumis et pleins d'une ferveur contemplative ; les mythes proviennent d'une autre forme de tendance, celle qui crée en nous la fantaisie, la gaieté, l'amusement. Ces deux inclinations se retrouvent même dans le christianisme. La première, celle de la soumission et de la contemplation ferventes, se traduit par des prières, des hymnes et se plaît dans la clarté voilée et religieuse des cathédrales. La seconde, celle des créations fantaisistes et joyeuses, se remarque dans les représentations bouffonnes de miracles, dans les *Märchen*, ces contes populaires burlesques qui parlent de Notre-Seigneur et des Apôtres, et dans les sculptures grotesques des édifices sacrés. Ces deux traits sont présents en nous simultanément, et sont souvent en conflit, et cela au cours de toute l'histoire religieuse de la race humaine ; ils sont aussi proches, et en même temps aussi différents que le sont l'Amour et la Luxure.

Andrew Lang.

Nous avons vu qu'Orphée était connu de tous pour être l'auteur d'une religion basée sur des textes sacrés. La partie

la plus importante de cette Bible orphique est celle qui parle de la création. Orphée était fameux à bien des points de vue, mais le meilleur de ses titres était celui de *théologos*, et il était un des plus célèbres d'entre eux pour ne pas dire le plus célèbre. Quand, dans son poème épique, Apollonius montre Orphée qui chante, le thème de son chant est la cosmogonie, et c'est bien là ce qu'on pouvait attendre de lui. Les œuvres de ce genre qui lui sont attribuées ont cependant été le sujet de discussions et de controverses sans fin, qui n'ont pas eu tout d'abord pour objet le fond même de ces poèmes, quoique là aussi l'exégèse se soit abondamment exercée. Voici pourquoi des différences d'opinion se sont élevées : lorsqu'on citait le nom d'Orphée comme étant l'auteur de passages intéressants sur la cosmogonie, on adjoignait mentalement à ce nom un point d'interrogation, et il fallait bien admettre qu'on était encore loin de pouvoir dire qui avait vraiment écrit ces lignes, et à quelle date approximative ces œuvres avaient été composées. De tous les problèmes qui se proposent à un spécialiste de la littérature grecque, aucun n'est sûrement aussi discuté que celui des dates et de la signification des diverses théogonies. Bien des points que nous voudrions voir élucidés devront sans doute demeurer pour toujours incertains. C'est là un aveu que l'insuffisance des documents retrouvés rend indispensable dès maintenant ; il est bon à présent de donner une idée des difficultés que nous avons à affronter.

La curiosité concernant les origines du monde a toujours été une des caractéristiques du génie grec. Cette curiosité s'est exprimée de deux façons : par la mythologie et par la philosophie. La mythologie vint en premier, ce qui est naturel ; puis, au VIe siècle avant J.-C. se forma la première école de philosophes, qui, à leurs propres yeux tout au moins, se trouvaient assez éclairés, ayant libéré leur esprit d'une acceptation non raisonnée des mythes connus. Dans les années qui suivirent, l'attitude de la philosophie vis-à-vis de la mythologie fut variable, et ses deux positions principales apparaissent surtout dans Platon et dans Aristote. Platon appelle les poètes-théologiens « hommes-divins », ou « fils des dieux, de qui on peut attendre qu'ils sachent la vérité en ce qui touche à leurs propres parents » ; il les juge donc comme des hommes inspirés, auxquels il a été donné d'avoir une perspicacité plus qu'humaine (voir plus loin, ch. VIII, fin). S'ils ne se servaient pas de la raison, c'était parce qu'il leur avait été accordé une faculté transcendante à la raison. A la vérité, cela pourrait impliquer qu'un philosophe ait vu dans les poèmes théologiques une signification philosophique qui aurait très bien pu ne jamais exister dans

l'esprit de l'auteur. Si nous voyons un heureux exemple de ce processus dans Platon, nous en voyons un autre assez fâcheux dans les Néoplatoniciens qui furent ses commentateurs. Il y a un passage du *Phédon* de Platon où l'auteur compare le philosophe véritable et l'homme qui a été simplement initié aux mystères. Lorsque, dit Platon, ceux qui enseignent la religion déclarent que les non-initiés auront un triste destin dans l'au-delà, ils parlent par énigmes : en vérité ils ne sont pas aussi insensés que le croient les hommes qui tentent de trouver un sens littéral à leurs doctrines : « Car les initiés ne sont, à mon avis, pas autre chose que ceux qui ont été de véritables philosophes. » Malheureusement la douce ironie de Platon manque entièrement à ceux qui se disent ses adeptes (voir plus loin, ch. VIII).

L'autre position est caractérisée par ces paroles d'Aristote : « Tout ce qui nous est présenté sous forme de sophismes mystiques n'est pas digne de l'attention d'un penseur sérieux. » Les mystères sont sans utilité pour le philosophe et ne peuvent rien apporter d'autre que la confusion.

S'il nous a paru intéressant d'exposer l'attitude de la philosophie vis-à-vis du mythe, c'est parce que notre connaissance à l'égard d'un mythe prend très souvent sa source dans les œuvres des philosophes, et la façon dont est présenté le mythe est sûrement influencée par l'opinion du philosophe lui-même à ce sujet. Il est temps de revenir aux théogonies ; j'entends par là les récits mythologiques des origines de l'univers : ce qui était au commencement, comment apparurent les dieux, quels étaient leurs rapports dans ces temps reculés, et comment le monde que nous connaissons en vint à être créé. Ces théogonies furent nombreuses, mais aujourd'hui il n'en est demeuré qu'une seule, celle d'Hésiode. Les auteurs anciens parlent d'autres traités sur la création et en citent parfois quelques petits fragments. C'est ainsi que nous connaissons les théogonies d'Acousilaüs d'Argos, d'Épiménide de Crète, de Phérécyde de Syros. Que ces hommes vécurent et écrivirent, cela ne fait pas de doute, bien que des légendes se soient formées autour de leurs noms, nous enlevant la certitude que les passages cités par les écrivains de l'ère chrétienne sont authentiques. Épiménide et Phérécyde ont pu être clairement identifiés et sont des auteurs du VIe siècle avant J.-C. ; Phérécyde obtient la louange d'Aristote pour avoir eu une conception plus philosophique de son sujet que la plupart des auteurs de sa catégorie (*Métaphysique*, 1091 *b*).

Quelques-unes des difficultés rencontrées dans les recherches concernant les anciens *théologoi* (pour leur donner leur titre grec)

vont maintenant apparaître. Pour notre documentation, nous devons nous en remettre à des informations, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont de seconde main, ou à de courtes citations dont l'authenticité n'est pas toujours sûre ; Hésiode fait exception, puisque nous possédons ses textes ; mais lorsqu'il s'agit de citations et de renseignements il nous faut avoir recours à des auteurs dont le sujet d'étude était bien la théogonie, mais qui se faisaient une idée très différente de la vérité ; c'est pourquoi leur objectivité peut être soupçonnée. Ajoutons à cela que Platon et Aristote, dont l'autorité serait inestimable, s'expriment trop souvent en termes extrêmement vagues. Lorsqu'ils citent un récit mythologique, ils préfèrent l'attribuer aux *théologoi* en général, au lieu de mentionner le nom de tel ou tel auteur.

Comme le remarque très bien un apologiste chrétien, parmi les noms auxquels se rattachent des traités de théogonie ou de cosmogonie, deux sont surtout remarquables : Orphée et Hésiode. Les autres écrivains dont j'ai cité les noms étaient toujours postérieurs à Hésiode, qui, lui, était souvent considéré comme le père de ce genre de littérature ; c'était là l'opinion d'Hérodote. Certains écrivains doutaient de l'authenticité de la théogonie d'Orphée, mais l'autorité de ce nom antique y demeura attachée, et cela dut faire croire à beaucoup des Anciens que, sinon les poèmes, au moins les récits qui y étaient contenus appartenaient à une période antérieure à Hésiode et à Homère lui-même. C'est là une des raisons pour laquelle l'œuvre attribuée à Orphée se détachait parmi les autres. Ses traits tout à fait particuliers étaient une autre raison pour la rendre durable. Dans Platon nous trouvons une ou deux citations d'un poème théogonique, attribué à Orphée (cf. ch. II, note2), mais la masse de la documentation directe touchant la théogonie orphique nous vient d'auteurs bien postérieurs. Chez les derniers Néoplatoniciens, se remarquent de nombreuses références et même des citations concernant un poème ou des poèmes sur l'origine du monde, les dieux et les créatures mortelles, poèmes qui sont dits « d'Orphée » ou les « Orphiques » ; ces références et citations sont infiniment plus nombreuses que celles des auteurs antérieurs ; il y a plusieurs causes à cette abondance : Platon, le héros sinon le maître de l'école néoplatonicienne, fit, sans aucun doute, grand usage des œuvres orphiques ; sur les rapports entre Dieu et l'homme, ses idées se trouvaient souvent être en harmonie avec les doctrines mystiques des *théologoi*, qu'il n'hésitait pas alors à introduire dans certaines parties de son ouvrage. C'était pour les Néoplatoniciens une tendance naturelle de souligner (si je puis me

servir pour le moment d'un terme aussi faible) le côté mystique de la philosophie de leur maître ; la leur étant d'un mysticisme complet, il leur était agréable de la considérer comme directement émanée d'un platonisme pur. Dans leurs commentaires ils tinrent à illustrer une sentence de Platon, chaque fois que cela leur était possible, par une citation tirée des poèmes orphiques.

Cette facilité à citer Orphée avait aussi une autre cause, qui peut-être était même plus puissante encore. Les derniers Néoplatoniciens étaient les suprêmes défenseurs de la culture païenne hellène vis-à-vis du Christianisme. Il était alors trop tard pour attaquer simplement la nouvelle religion en la chargeant de tout ce qui était mauvais. La meilleure façon de procéder était de mettre en doute l'originalité du Christianisme en disant : « Ce que vous croyez représente bien une vérité profonde et précieuse, mais c'est une vérité dont nous autres Grecs avons eu connaissance depuis l'aube même de notre histoire. Pour donner à cette attaque toute sa force, les Néoplatoniciens ne pouvaient pas avoir de meilleure arme que les poèmes orphiques. Là s'exprimaient en effet, non pas les seules affinités extérieures reliant l'homme à Dieu, mais l'interprétation hautement mystique d'une parenté spirituelle véritable bien différente de la relation de maître à serviteur, ou, comme dans les récits d'Homère, de celle, due au sang, entre père et fils. La ressemblance des textes orphiques avec la doctrine du Christ allait même plus loin, selon les Néoplatoniciens : les croyances orphiques comprenaient l'idée du péché originel, basée sur une légende touchant l'origine de l'humanité, la foi en une séparation de l'âme et du corps, et en vie future qui pour les bons serait infiniment meilleure que la vie terrestre. Les mythes mêmes, qui étaient l'expression de ces croyances, étaient souvent frustes et gauches, mais le goût de l'allégorie était vif chez les Néoplatoniciens et ils ne se rebutaient pas pour autant.

L'ensemble des citations orphiques trouvées dans les œuvres néoplatoniciennes doit provenir, d'après leur sujet, d'une seule suite de textes. Ces textes devaient expliquer l'origine de l'univers, celle des dieux et des hommes, et allaient sans doute jusqu'à décrire la vie religieuse, et les récompenses et les châtiments qui seraient notre partage selon que nous favoriserions ou non l'élément divin de notre être ; tout cela découlait directement des dogmes se rapportant à notre origine et à notre place dans le plan cosmologique. Si l'Orphisme était une philosophie, on pourrait dire que son éthique dépendait étroitement de sa métaphysique. Nous trouvons une ou deux références à des noms (si cela peut s'appeler des noms) de poèmes sur ce sujet, et il

s'agit sans doute de ceux qui étaient le plus en honneur parmi les Néoplatoniciens. Damascius (*O. F.*, 60) annonce qu'il résumera « la théologie contenue dans les *rhapsodai* soi-disant "orphiques" » et, l'ayant fait, il conclut : « Ce n'est pas là la théologie orphique coutumière .» Suidas (cf. Kern, *Test.*, 223), dans une nomenclature des œuvres d'Orphée, donne « les discours sacrés divisés en vingt-quatre *rhapsodai* (parties ou chants) », ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψωδίαις κδ'. Les érudits modernes l'appellent habituellement la théogonie rhapsodique [1]. Une autre version, différant un peu de celle-ci, est désignée (*O. F.*, 54-59) comme « la théogonie orphique d'après Hiéronyme et Hellanicus ».

Les Néoplatoniciens croyaient que cet Orphée dont ils étudiaient les poèmes était celui de la légende grecque, le chanteur fameux qui vivait à l'âge héroïque. Pour eux, il était donc bien celui que Platon connaissait, dont il citait volontiers les œuvres à l'occasion, et dont il reproduisait continuellement la pensée, selon l'opinion des commentateurs de Platon. Dans sa forme la plus simple la question qui se pose est celle-ci : la *Théogonie rhapsodique* dont les Néoplatoniciens nous ont conservé bien des fragments était-elle une œuvre du VIe siècle avant J.-C. ou antérieure à cela, et identique à celle que connaissait Platon, ou bien fut-elle constituée ultérieurement, et, si oui, quand cela s'est-il fait ? D'autres auteurs du VIe au IVe siècle avant J.-C. sont également à considérer, lorsqu'ils montrent par le tour d'une phrase ou la forme d'une pensée que la littérature orphique leur est connue. Parmi ceux-là sont Eschyle, Aristophane et les philosophes Empédocle et Héraclite : les relations de ces penseurs avec la doctrine orphique donneront lieu à une étude spéciale dans un prochain chapitre et nous n'en disons ici que ce qui est utile à la discussion actuelle. Espérer obtenir une réponse complète et définitive à la question de la date qui vit naître les théogonies orphiques serait montrer un optimisme inconsidéré ; mais il est aussi vrai qu'on ne peut tenter de discuter leur contenu sans tout d'abord définir notre attitude vis-à-vis de ce problème. On a tant écrit à ce sujet que tout ce que je dirai ici ne sera qu'un résumé et une appréciation des précédentes controverses dont les protagonistes ont été, après Lobeck, O. Gruppe et O. Kern [2]. J'ai choisi comme point de départ les arguments de Gruppe, parce que, quoi qu'on puisse dire de ses conclusions, il est, plus qu'aucun autre, très méthodique dans son examen du sujet ; il est donc plus aisé de suivre le cheminement de sa pensée, et cela donne bon espoir d'arriver à des conclusions raisonnables. Des auteurs plus récents, comme Rohde et Gomperz, tout en reconnaissant l'importance du travail de Gruppe, ont

pris isolément certains de ses arguments et en ont tiré des conclusions que Gruppe lui-même n'avait jamais eues dans l'esprit.

Gruppe commence par mentionner les versions de la théogonie orphique qui nous sont connues par diverses sources. Le Néoplatonicien Damascius en cite trois : l'une qu'il nomme « la théogonie orphique qui se trouve dans Eudème » (IVe siècle avant J.-C., élève d'Aristote) ; une autre, « d'après Hiéronyme et Hellanicus », et, en troisième lieu, la *Théogonie rhapsodique*, de laquelle Damascius dit que c'est « la théogonie orphique coutumière ». On s'attendrait donc à ce que ce soit la version d'où les autres Néoplatoniciens tirent leurs citations, et cette idée se trouve confirmée par les passages cités. Différant plus ou moins de ces trois théogonies, nous avons encore celle qu'Apollonius de Rhodes met dans la bouche même d'Orphée, et une autre théogonie orphique citée par Alexandre d'Aphrodise. Enfin, Gruppe mentionne une théogonie de Clément Romain qui n'est pas qualifiée d'orphique, mais qui appartient au même ordre de pensée, et qui, elle aussi, montre des points dissemblables des autres théogonies. Gruppe rappelle la prudence avec laquelle on doit accueillir un témoignage isolé, il conclut avec bon sens qu'il existe tout un groupe de théogonies orphiques qui doivent être examinées dans leur ensemble, puisqu'il est impossible de les séparer.

Gruppe voit une doctrine unique, la même pour la totalité des théogonies, doctrine qui se résume très bien dans les paroles attribuées à l'élève d'Orphée, Musée (Diogène Laërce, *Prooem.*, 3) : ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι : « Tout en définitive est sorti de l'Un et tout se résoud en l'Un. » En un temps Phanès, en un autre temps Zeus, contenait la semence de tous les êtres à l'intérieur de son propre corps, et de cet état de mélange en l'Un est sorti notre monde si varié et toute la nature, qu'elle soit vivante ou inanimée. Cette pensée dominante, que tout à l'origine était confondu en une seule masse et que le processus de la création fut avant tout une séparation et une division, avec le corollaire voulant que la fin de notre ère soit un retour à la confusion primitive, s'est trouvée répétée, avec des degrés variés de nuances mythologiques, dans beaucoup de religions ou de philosophies religieuses. L'exemple le plus connu en est la *Genèse* dans la *Bible* : « La terre était informe... et Dieu sépara la lumière des ténèbres.... Dieu fit le firmament et il sépara les eaux qui sont en dessous du firmament de celles qui sont en dessus... : Dieu dit : Que les eaux qui sont au-dessous des cieux se rassemblent en un seul lieu, et que le sec

apparaisse, et il en fut ainsi [a]. » Remarquons maintenant que, en ce qui concerne la pensée grecque, cette idée fondamentale de séparation des éléments confondus se retrouve à deux époques différentes ; c'est tout d'abord la base des philosophies du VIe siècle et du Ve siècle avant J.-C. Les systèmes purement physiques des Milésiens sont ainsi fondés, aussi bien que les cosmologies plus mystiques d'Empédocle et d'Héraclite. Il faut ici savoir reconnaître que si les Stoïciens empruntaient le côté physique de leur système à Héraclite, cette forme primitive réapparut donc bien en effet dans la période postérieure. La seconde apparition de la théorie de séparation des éléments se remarque dès l'ère chrétienne, dans des mouvements mystiques et religieux comme le Néopythagorisme, le Gnosticisme, qui eurent leur point culminant dans le Néoplatonisme. Dans cette dernière forme de philosophie, tout est un mélange de notions fort abstraites concernant le monde sensible, qui ne serait qu'une émanation de l'Intelligible, idée qui est, bien entendu, entièrement absente des cosmologies plus anciennes. Gruppe poursuit alors sa discussion avec une admirable méthode et se demande si les passages de Damascius appartiennent aux plus anciennes ou aux plus récentes formes de pensée. Bien entendu, si nous avons les assurances des Néoplatoniciens, il ne saurait être question de faire remonter ces idées à une date plus ancienne, puisque les Néoplatoniciens déclarent y trouver tout ce qu'eux-mêmes croyaient. Peu de gens, cependant, contrediraient l'assertion que les Néoplatoniciens arrivent à prouver ce qu'ils veulent en donnant aux mots mêmes des passages cités un sens totalement inusité. Ayant fait cette critique justifiée, Gruppe exprime son opinion sur les passages véritables des œuvres théogoniques et les trouve tout à fait conformes aux doctrines plus anciennes. Ces doctrines parlaient d'un ordre cosmologique primitif, dont le créateur était Phanès, et qui est absorbé avec son créateur par Zeus, d'où est sorti le second ordre cosmologique où nous vivons. Selon l'interprétation néoplatonicienne, la période de Phanès figure l'univers intelligible des Idées platoniques, et la période de Zeus est le monde de la matière et des sens. A la vérité, rien dans les fragments orphiques ne vient suggérer l'antithèse platonicienne de l'Intelligible et du Sensible, et bien des choses indiquent que le monde de Phanès était tout aussi matériel que le nôtre, mais qu'il le précédait dans le temps. En entrant plus complètement dans les détails (nous pouvons le suivre mais avec des conclusions différentes), Gruppe voit là des ressemblances frappantes entre cette pensée et celle d'Héraclite et d'Empédocle.

a. *La Sainte Bible*, éd. de Maredsous : *Genèse*, 1.

En admettant donc que les théogonies orphiques offrent une ressemblance étroite avec les idées et les systèmes philosophiques du VIe et du Ve siècles avant J.-C., il nous faut maintenant répondre à cette question : sont-ce les philosophes qui ont pris leurs idées au poète orphique, ou est-ce le contraire ? Si c'est la dernière alternative qui est juste, les poèmes ont probablement alors pris naissance dans les cercles stoïciens, où la renaissance des idées d'Héraclite était à la mode. Gruppe ne voit pas de raison pour douter que le contenu des poèmes n'ait appartenu à la première des deux périodes de pensée, c'est-à-dire au plus tôt au début du Ve siècle. Certaines des théories qui y apparaissent et qui ont été attribuées aux Stoïciens sont retrouvées par Gruppe au Ve siècle, comme, par exemple, l'idée des quatre éléments, qui se remarque chez Aristote et que celui-ci attribue à Empédocle. Au contraire, Gruppe découvre des contradictions entre les textes orphiques et les croyances stoïciennes, ainsi l'assertion orphique que la matière primitive dont sortit le monde fut une création dans le temps. L'opinion de Gruppe sur ces contradictions se renforce par la comparaison qu'il établit entre les deux versions orphiques (celle d'Apollonius, et celle dite de Hiéronyme et d'Hellanicus) et la théogonie de Phérécyde, et il en conclut que la théologie orphique plus tardive a son origine dans l'âge d'avant Héraclite. Contre l'argument *ex silentio* (absence de référence à cette théologie dans la période classique), qui naturellement n'est jamais concluant, Gruppe allègue la grossièreté des mythes orphiques, qui « offensait le goût raffiné des contemporains de Périclès et de Platon » et émet l'idée que le caractère secret (ἀπόρρητον) de nombreux passages a pu contribuer à ce silence (une autre raison est exposée plus loin, ch. VI). En dernier lieu, la présence d'éléments orientaux dans les mythes est invoquée pour renforcer la confirmation de leur antiquité, puisque ces éléments, selon Gruppe, sont dus à des influences très anciennes et non-hellénistiques. Le même fait a naturellement été utilisé pour démontrer l'idée opposée par ceux qui sont partisans de situer ces mythes dans une période plus tardive.

Voilà un bref résumé des vues de Gruppe. J'ai omis sa thèse qui donne à la théogonie d'Homère (*Iliade*, 14) une origine orphique, et aussi celle qui veut que la théogonie utilisée par Platon lui soit identique ; aucune des deux ne serait la même que celle citée ordinairement par les Néoplatoniciens ; cette argumentation n'a guère de rapport en effet avec l'origine des dernières versions orphiques. L'argument de Gruppe affirmant que Platon n'a jamais fait usage de la *Théogonie rhapsodique* a été

utilisé récemment pour prouver que cette *Théogonie* n'existait pas du temps de Platon ; et sans doute n'est-il pas vain de répéter ici l'affirmation de Gruppe (cf. *Suppl.*, 742) : « Le fait que Platon ignora les *Rhapsodies* n'est pas une réfutation de leur antiquité. »

Gruppe conclut donc qu'on ne peut pas savoir exactement quand furent réunis les poèmes orphiques que citent les Néoplatoniciens, mais que rien ne s'oppose à ce que les doctrines principales qu'ils traduisent remontent au VIe siècle ; il appelle notre attention sur deux points : premièrement, la littérature orphique se continua toujours depuis son origine au VIe siècle avant J.-C. ou même plus tôt jusqu'à l'ère chrétienne ; deuxièmement, une solide tradition antique pouvait se reconnaître dans cette production littéraire ; ces œuvres étaient évidemment demeurées imprégnées de l'atmosphère où elles se formèrent, c'est-à-dire qu'elles traduisaient la pensée du VIe siècle avant notre ère. Si cette littérature semble, par exemple, faire apparaître des éléments dus aux Stoïciens, ce seraient ceux que les Stoïciens auraient eux-mêmes empruntés à une philosophie antérieure. La *Théogonie rhapsodique* même n'est rien de plus qu'une tentative pour réunir tous les anciens fragments épars de la tradition orphique et les accorder les uns aux autres autant que possible. Cette *Théogonie* n'a pas en vue une unité de pensée, comme de présenter un unique système de philosophie panthéiste, et les liens qu'elle établit entre les divers fragments sont purement extérieurs ; on n'y relève pas de vestiges prouvés de doctrines ultérieures et la date de sa compilation doit demeurer obscure (Gruppe remarque que des analyses linguistiques, ou métriques, n'ont pas apporté de lumière en ce point). Platon se montre familier avec une théogonie différente, mais ce n'est pas là une preuve de la date tardive des *Rhapsodies*

« La faculté de fabriquer des mythes était pratiquement perdue à la période hellénistique. » Ces paroles sont celles de Gomperz, mais l'idée, avec une très légère différence de forme, est à la base de toute l'argumentation que nous présentons ici.

J'ai cité les conclusions de Gruppe parce qu'elles me paraissent les plus raisonnables, et ses arguments parce qu'ils me semblent les plus utiles à notre travail. Les recherches de Kern sur ce sujet se sont efforcées de prouver que l'ensemble de la *Théogonie rhapsodique* est vraiment une œuvre du VIe siècle. Si je n'ai pas présenté ses arguments, ce n'est pas seulement parce que des phrases telles que « Simpliciorem fabulam antiquiorem esse per se patet » ou « Inter omnes viros doctos constat Hieronymi theogoniam aetatis Alexandrinae signa prae se ferre » ne portent pas

en elles de conviction, mais surtout parce qu'elles nous gênent en fermant l'accès à toute autre discussion. Kern est soutenu par Gomperz, qui, en défendant l'antiquité des *Rhapsodies* s'écrie avec indignation : « La soi-disant preuve de Gruppe qui veut que Platon n'ait pas eu connaissance de la *Théogonie rhapsodique* n'est nullement péremptoire » ; comme si Gruppe avait essayé d'utiliser cette preuve pour discuter l'antiquité des *Rhapsodies* ! Rohde situe les *Rhapsodies* à une date plus tardive, s'opposant à la fois à Gruppe et à Kern en disant que « dans les très rares passages où se remarque une similitude véritable entre les *Rhapsodies* d'une part, et Phérécyde, Héraclite, Parménide et Empédocle d'autre part, le poète auteur des *Rhapsodies* est le débiteur et non le créditeur de ces systèmes ». Il félicite Gruppe d'étayer ses vues en démontrant que Platon n'eut jamais connaissance des *Rhapsodies* [3] !

Nous étant enfoncé dans ce sombre et tortueux labyrinthe, de quel fil d'Ariane allons-nous nous saisir pour retrouver un coin de lumière? Tout d'abord, les véritables différences relevées dans les diverses théories peuvent fort bien être exagérées et sont en réalité, pour le spécialiste des questions orphiques, très minimes. Gomperz l'admet lui-même généreusement : « Examinées au grand jour, dit-il, les divergences qui existent entre Rohde et moi-même se réduisent au minimum. » Kern soutient que les *Rhapsodies* mêmes sont anciennes [4] ; Gruppe déclare qu'on ne peut donner la date exacte de leur composition, mais qu'elles consistent en un mélange de traditions anciennes où la note dominante, disons-le, était l'esprit conservateur. Rohde approuve entièrement cette vue [a].

La leçon importante qui est à retirer de cette controverse est, conformément à Gruppe, que la date de la *Théogonie*, et même de cette *Théogonie* particulière, est la date de sa compilation, plutôt que celle de sa composition, et que c'est là ce qui réduit considérablement l'intérêt de la question. Ce qui est important, c'est de considérer chaque trait particulier de la théogonie (ce même trait, ou élément, se répétera probablement dans chaque version), et, si nous le pouvons, d'en rechercher les affinités et peut-être aussi de situer la date probable de son apparition. Faisons un bref examen de l'histoire du monstre ailé Cronos-Héraclès, du mythe de Phanès sorti de l'œuf, qui fut avalé par Zeus, de la façon dont sont introduits les principes fondamentaux comme le Temps et la Nuit dans les théogonies or-

[a]. Ni les preuves de KERN, ni celles de GRUPPE n'excluent, bien entendu, la possibilité d'interpolations isolées qui auraient été insérées dans les *hiéroi logoi*. Cf. *O. F.*, 226.

phiques ; cet examen sera plus capable de donner des résultats intéressants qu'une tentative faite pour déterminer la date réelle à laquelle furent écrits les vers si peu poétiques où sont consignés ces récits. La première chose à faire sera de donner un aperçu succinct de la théogonie dans ses grandes lignes. La version présentée par Damascius comme étant celle d'Eudème (*O. F.*, 28) pourrait être d'un grand intérêt, puisque Eudème vivait au IV[e] siècle avant J.-C. Malheureusement Damascius ne nous en dit rien à part le seul fait que cette version faisait de la Nuit le Premier Principe. En cela, elle diffère certainement de la « théologie orphique coutumière » des Néoplatoniciens qui donnait à la Nuit plusieurs générations d'ancêtres, mais est en accord, selon Damascius, avec la théogonie à laquelle Homère fait allusion (*Iliade*, 14), Damascius, cependant, est forcé d'admettre qu'Eudème lui-même nie cette concordance. L'omission des Principes premiers mentionnés dans la *Théogonie rhapsodique* est expliquée par Damascius à la façon des Néoplatoniciens : appartenant au monde intelligible, ces Principes sont passés sous silence par Eudème comme étant absolument inexprimables et inconnaissables.

A propos de la théogonie selon Hiéronyme et Hellanicus, nous devons avouer avec Gruppe (*Kulte und Mythen*, 633) que Damascius ne l'appela pas expressément orphique. Damascius promet de décrire les théogonies grecques, mais pas spécialement les théogonies orphiques, et quoiqu'il commence par « celles des soi-disant *Rhapsodies orphiques* », il n'est pas certain que, en présentant « celle d'Hiéronyme et d'Hellanicus », il la considère aussi comme étant orphique. Qu'elle appartienne à la pensée orphique, nous le déduisons d'un autre témoignage, celui de l'apologiste chrétien Athénagore, qui attribue un récit presque identique à Orphée. Selon ces théogonies, l'eau existait au début et (probablement) aussi une matière solide de laquelle se constitua un limon ou une boue qui devait finalement se durcir pour former la Terre [5]. Comme il est impossible pour un Néoplatonicien de concevoir un Univers engendré primitivement par deux principes au lieu de l'Un, indivisible, Damascius ajoute « que le principe unique qui précède les deux autres est omis dans la théogonie comme étant absolument indéfinissable ». De l'eau et de la terre naquit une figure monstrueuse, un serpent ayant des têtes de taureau et de lion avec entre les deux la face d'un dieu, et le nom du monstre était Cronos (le Temps)-Héraclès. Avec lui, relate Damascius, se trouvait la Nécessité ou Adrasteia, qui enserre tout l'univers, atteignant même ses limites extrêmes. C'est avec le Temps que débute la *Théogonie rhapsodique*, et pour

expliquer l'absence d'un principe plus lointain, Damascius donne la même raison néoplatonicienne que lorsqu'il parlait d'Eudème : les *Rhapsodies* omettent les deux Principes premiers (et le premier de tous qui avait été passé sous silence) et commencent seulement au troisième Principe « comme étant le premier à contenir quelque chose qui soit exprimable et que l'entendement humain puisse concevoir (*O. F.*, 54-59).

Nous avons maintenant pénétré au seuil des *Rhapsodies* et quoique la version d'Hiéronyme soit plus longue il n'y a pas grande différence de l'une à l'autre[a] : de Cronos sont nés l'Éther, le Chaos et l'Érèbe, ou comme le présentent les *Rhapsodies*, l'Éther et un grand gouffre béant avec l'obscurité qui enveloppe tout. Ensuite Cronos forme un œuf dans l'Éther, l'œuf s'ouvre en deux et Phanès, le premier-né des dieux (Protogonos) en sort, « et à la naissance de Phanès, le gouffre brumeux des régions inférieures et l'Éther sans souffle furent séparés » (*O. F.*, 72). Dans la version d'Athénagore les deux moitiés de l'œuf forment le ciel et la terre, mais dans les *Rhapsodies* cela ne se produit que plus tard. Phanès est le créateur suprême de qui le monde tient son origine première (cette apparente redondance est ici nécessaire, parce que selon le récit orphique il y a, comme nous le verrons, un deuxième commencement de toutes choses à la période de Zeus). Il est représenté merveilleusement beau, rayonnant de lumière, des ailes d'or aux épaules, avec deux paires d'yeux et des têtes de divers animaux ; il est à double sexe puisqu'il doit seul créer la race divine « portant en lui-même la semence vénérée des dieux » (*O. F.*, 85). Ici encore comme dans la description de Cronos, la version de Hiéronymc est plus enjolivée et pittoresque : en surplus des ailes dorées, elle donne à Phanès des têtes de taureau placées sur ses flancs, et sur sa tête « un serpent monstrueux qui prend toutes sortes de formes d'animaux ». Phanès porte beaucoup de noms : Phanès, Protogonos, Éricépée, Métis, Dionysos, Éros.

Les fragments ne nous permettent pas de nous faire une idée cohérente de la création accomplie par Phanès ; c'est lui qui prépara aux dieux une demeure éternelle et fut leur premier roi. Les vers qui décrivent la création du soleil et de la lune (laquelle est un monde dans les cieux, renfermant « de nombreuses montagnes, de nombreuses cités, de nombreuses demeures » (*O. F.*, 91), doivent se rapporter à Phanès. Il y a aussi des hommes à la période de Phanès (*O. F.*, 94), mais ils ne sont pas de notre race, comme nous le verrons ; tout cela appartient à une ère disparue

[a]. Les fragments (au sens strict de ce mot) des *Rhapsodies* sont traduits à l'appendice du présent ouvrage (n. d. t.).

et les hommes du temps de Phanès, nous dit-on, étaient les hommes de l'Age d'or.

Phanès engendra une fille, la Nuit, sa parèdre, à qui il donna une grande puissance. Elle l'aidait dans les travaux de la création et il finit par lui abandonner son sceptre, si bien qu'elle eut le second rang dans l'ordre des maîtres du monde. Comme marque de la position dominante qu'elle devait par la suite occuper en reine incontestée, il lui accorda le don de prophétie. Elle rendait ses oracles dans une caverne à l'entrée de laquelle se tenait la ténébreuse et abstraite déesse orphique Adrasteia (la Nécessité ou Ananké), dont la grave occupation était de faire les lois des dieux.

La Nuit donna à Phanès deux enfants, Gaia et Ouranos (la Terre et le Ciel), qui, à leur tour, furent les parents des Titans, de Cronos, de Rhéa, d'Okéanos, de Téthys et d'autres encore. C'est à Ouranos que la Nuit transmit le pouvoir suprême. Ici se placent les histoires connues sur les Titans, la suprématie de Cronos, la mutilation qu'il fit subir à son père Ouranos (et la naissance d'Aphrodite), son union avec Rhéa, le récit de la façon dont il dévora ses enfants, le subterfuge employé par Rhéa pour sauver la vie de Zeus et pour ramener ses autres enfants à la lumière du jour. Les courètes sont représentés comme les gardiens de Zeus. Dans la version orphique, le rôle exceptionnel de la Nuit est constamment mis en valeur. Chaque dieu qui est destiné à accéder au commandement suprême de l'Univers semble être l'objet de sa sollicitude : « Et plus qu'à tout autre, elle donnait ses soins à Cronos et le chérissait » (*O. F.*, 129).

Maintenant, la *Théogonie* se rapporte à notre monde, Zeus n'en est pas simplement le maître suprême, mais le créateur. Comment cela se peut-il, puisque tout fut créé avant qu'il fût né ? La réponse n'est pas très subtile : Zeus avale Phanès, et avec Phanès, qui est le premier-né et l'origine de toutes choses, il fait passer en lui tout ce qui existe. « Ainsi ayant absorbé la puissance d'Éricépée, le Premier-né, il possédait maintenant en son sein propre la substance de toutes choses ; la force et la puissance du dieu pénétrait ses propres membres ; aussi, en même temps que Zeus, et en lui tout fut créé de nouveau, les espaces étincelants de l'éther infini et le ciel, le domaine de la mer inviolée et la noble terre, l'Océan immense et les profondeurs les plus lointaines qui sont sous la terre, les rivières et la mer sans limites, tout le reste, tous les dieux et toutes les déesses, immortels et sacrés, tout ce qui était déjà en puissance et tout ce qui devait être ensuite, tout était là qui se mêlait dans le sein de Zeus, comme les fleuves se mêlent dans l'Océan » (*O. F.*, 167).

Pour ce qu'il a à accomplir, Zeus demande conseil à la Nuit, qui n'a rien perdu de ses prérogatives comme détentrice de la suprême sagesse et des dons prophétiques, et pour l'opinion de laquelle même le plus puissant des autres dieux doit montrer sa déférence. Ce fut la Nuit qui conçut un plan pour subjuguer Cronos, dont Zeus briguait la place, et Zeus lui-même s'adresse à la Nuit en termes très respectueux lorsqu'il a besoin de son aide pour créer un monde nouveau : « Mère, lui dit-il (c'est là un terme de respect qui n'implique aucune parenté), déesse puissante entre tous les dieux, Nuit immortelle, comment ferai-je pour établir ma fière domination parmi les Immortels ? » (*O. F.*, 164). Et il lui soumet de nouveau ce qui, pour un Grec, était l'unique et éternel problème posé par la création d'un univers : « Comment réaliser l'Unité du Tout, et la séparation des parties ? » et la Nuit répond : « Environne toutes choses de l'éther ineffable et en son sein place le ciel, en son sein la terre, en son sein toutes les constellations qui forment la couronne des cieux. » (*O. F.*, 165).

Ayant recréé l'univers, Zeus devient, selon le vers fameux, le « commencement, le milieu et la fin de toutes choses » (*O. F.*, 168) [a]. Comme dans la mythologie ordinaire de la Grèce, Athéna sort de sa tête « les armes étincelantes, toute éblouissante à voir dans son armure » (174) et devient « celle qui veille à ce que la volonté de Zeus soit accomplie » (176). Les Cyclopes, qui étaient tout d'abord des artisans, fabriquent pour le Maître des dieux le tonnerre et la foudre ; de son union avec Rhéa (Rhéa, dans le poème orphique, s'identifie à Déméter : « Autrefois elle était Rhéa mais lorsqu'elle fut appelée mère de Zeus elle prit le nom de Déméter » [145]), Zeus a une fille, Koré-Perséphone, la vierge qui était destinée à être ravie par Zeus et enlevée par Pluton. De Pluton, Perséphone a pour filles les Furies, de Zeus elle a Dionysos, le dernier maître des dieux (voir plus loin, appendice au ch. IV, 2).

C'est à Dionysos que Zeus abandonne le pouvoir : « Quoiqu'il ait été jeune et qu'il n'ait été qu'un enfant gourmand » (207), Zeus le plaça sur son trône et lui mit son propre sceptre dans la main, disant à la nouvelle génération des dieux : « O dieux, prêtez l'oreille : voici celui dont j'ai fait votre roi » (208). Mais les Titans, qui, bien entendu, avaient retrouvé leur vie dans le nouvel ordre de choses créé par Zeus (210), étaient jaloux de l'enfant et complotèrent contre lui. Selon certains auteurs, ils auraient été incités par Héra, épouse légitime de Zeus, à nuire au fils d'une rivale ; avec un miroir et d'autres jouets, ils occu-

a. Comparer MILTON, *Paradis perdu*, 5.165 : « Lui en premier, Lui en dernier, Lui au milieu, et sans fin. »

pèrent l'enfant et pendant qu'il jouait ils le tuèrent et mirent son corps en pièces. Ses membres furent recueillis par Apollon sur l'ordre de Zeus et emportés à Delphes (210, 211) ; le cœur fut sauvé par Athéna, qui le porta à Zeus afin que celui-ci puisse faire renaître Dionysos. De nouveau en vie, il resta pour les Orphiques l'objet suprême de leur culte. Cela nous rappelle que Phanès, lui aussi, était appelé Dionysos, si bien que depuis le début des temps Dionysos a toujours existé sous forme d'un dieu né trois fois : Dionysos-Phanès, Dionysos-Zagreus (comme on nomme parfois la victime des Titans, quoique ce nom paraisse rarement dans les meilleurs textes) et Dionysos le ressuscité.

La dynastie divine de la théogonie orphique comprend donc six générations qui ont à tour de rôle gouverné l'univers : Phanès, la Nuit, Ouranos, Cronos, Zeus, Dionysos, ainsi est accompli le commandement traduit par le poète, commandement qui s'exprime dans un des rares et précieux vers que Platon lui-même attribue à Orphée : « A la sixième génération arrêtez l'ordre de votre chant » (*Philèbe*, 66 *c*) [6].

Cependant le récit n'est pas tout à fait terminé, et dans ce qui suit nous trouvons le lien qui unit toutes ces batailles célestes, tous ces tracas domestiques des Immortels et notre vie spirituelle. Le plus affreux du crime des Titans reste à raconter : lorsqu'ils eurent tué l'enfant Dionysos, ils goûtèrent à sa chair. Plein de fureur devant cet outrage, Zeus lança la foudre sur eux, les brûla et de leurs restes fumants sortit une race que cette période n'avait pas encore connue, la race des hommes mortels. Notre nature, selon ces données, est double : nous sommes nés des Titans, les odieux fils de la terre, mais en nous subsiste pourtant un peu de la nature divine, puisque dans notre corps sont passées les parcelles du corps de Dionysos, fils de Zeus Olympien, dont les Titans se nourrirent par un repas sacrilège. Offrons donc à Dionysos nos prières et nos sacrifices « en toutes les saisons de l'année ». Comme le disent les textes sacrés, « aspirant à être libérés de notre ascendance coupable » (*O. F.*, 232) et plus loin (ch. VI, appendice) Dionysos peut nous délivrer et c'est pourquoi nous le nommons « Libérateur », Dionysos l'immortel, le ressuscité, dont la nature est encore en chacun de nous pour une petite part. Sachant cela, quel autre but pouvons-nous désirer atteindre dans la vie si ce n'est d'éliminer en nous autant que possible l'élément dû aux Titans et de favoriser et d'exalter celui que nous a légué Dionysos ?

Ayant atteint ce point des doctrines inspirées par les théogonies, il faut nous arrêter pour le moment. L'histoire de la création est finie, et ce qui reste à dire trouvera sa place plus tard, c'est-

à-dire comment les textes orphiques envisagent cette purification, quelle récompense attend les cœurs purs, quel châtiment est en réserve pour les négligents, en ce monde ou dans la vie future. Notre tâche actuelle est d'analyser l'histoire que nous venons de relater sans adjonctions ni critiques ; nous devons voir comment nous pouvons la compléter par d'autres détails et par un commentaire de ses divers éléments.

Ce que nous venons de relater a été pris uniquement et directement dans les fragments des *Hiéroi logoi* et dans la version due à Hiéronyme, textes réunis par Kern. Tous les détails secondaires provenant d'autres sources ont été délibérément écartés de façon à ne donner que les grandes lignes de l'histoire. La question qui se pose naturellement, avant de pousser plus loin nos investigations, est de savoir à quel point cette théogonie peut être qualifiée d'orphique, c'est-à-dire en quoi elle différait des croyances mythologiques normales, qui étaient l'héritage de tout Grec. Une comparaison entre Hésiode et Homère nous montre que le fond est sensiblement le même, mais que les différences sont nombreuses et frappantes en ce qui concerne les faits, et si considérables en ce qui touche à l'esprit des récits qu'on ne saurait en exagérer l'importance. Le poète était imbu de la mythologie grecque et désirait la respecter, mais il voulait en transformer la signification. Les dieux sont les mêmes, mais ont de nouvelles attributions et de nouveaux devoirs ; des vers entiers ou des moitiés de vers pris à Hésiode ou à Homère sont insérés dans ces textes, mais leur sens devient tout autre. Un coup d'œil jeté sur le début du récit d'Hésiode peut servir à mieux faire comprendre ces différences. Tout d'abord, selon Hésiode, il y avait le Chaos, puis la Terre (Γῆ) et le Tartare, coulant dans les profondeurs de la Terre (Χθών), enfin Éros. Comment en vinrent-ils tous à exister n'est pas dit dans le récit. Du Chaos naquirent l'Érèbe et la Nuit, et de la Nuit sortirent l'Éther et le Jour ; la Terre engendre le Ciel, qui devient ensuite son parèdre. Tous sont aussi les principes primitifs des théogonies orphiques et, si leurs parentés ne sont pas toujours les mêmes, cela ne présente pas une grande importance. Nous connaissons l'histoire de Cronos : il attaqua son père Ouranos et fut plus tard traité de la même façon peu filiale par son propre fils Zeus, qu'il avait vainement tenté de faire disparaître à sa naissance ; nous avons encore là un exemple des textes qui sont présentés par les poètes orphiques comme faisant partie du fonds commun des récits grecs sur les dynasties célestes. Les différences consistent plutôt en traits qui se trouvent dans les textes orphiques et qui manquent chez Hésiode. Dans Hésiode, il n'est pas question de

l'œuf d'où sort le monde, et, bien que la Nuit soit mentionnée dans la généalogie, elle ne joue pas ce rôle exceptionnel de protectrice et conseillère des maîtres successifs de l'Univers que lui attribue la théogonie orphique. Éros est nommé comme l'un des premiers Principes, et le Phanès orphique lui est identique, mais Hésiode ne fait que prononcer son nom en y ajoutant ce qualificatif : « Le plus beau parmi les dieux immortels. » Éros n'est pas, dans Hésiode, la fulgurante apparition aux ailes d'or du poème orphique et, ce qui est plus important, il n'est pas non plus le Premier-né, source de toute vie à venir, et suprême objet d'adoration pour les initiés. Cronos-Héraclès ne paraît pas dans Hésiode, et on n'y trouve pas non plus ce curieux recommencement de toutes choses qui provient de l'intérieur du corps de Zeus, et surtout ne s'y voit pas l'histoire de Dionysos et des Titans. Il s'ensuit que l'intérêt très humain qui émane de la fin du poème orphique est totalement absent de l'ouvrage d'Hésiode, où ne sont pas abordées les questions du bien et du mal. Ce traité d'Hésiode nous maintient dans une atmosphère froide et claire et est une relation très directe et franche de faits simples quoique miraculeux. Les poèmes orphiques sont au contraire imprégnés d'un sentiment du mystère et des paradoxes de la vie, venant d'une préoccupation constante qui est l'éternelle question : « Comment réaliser l'unité du tout et la séparation de chaque chose? » jusqu'à l'aboutissement de leur raisonnement qui nous révèle notre nature, moitié divine, moitié terrestre, avec tout ce qu'elle comporte de transformation totale des vues, d'obligations nouvelles et d'aspirations jusqu'alors inconnues.

Bref, la différence fondamentale entre les deux systèmes se résume en ceci : l'un n'aurait jamais pu devenir une doctrine de base pour la vie spirituelle, l'autre pouvait constituer cette doctrine et la constituait en effet.

C'est pour les débuts de la théogonie orphique que nous possédons deux versions intéressantes à comparer : *a*) les *Rhapsodies* et *b*) l'*Orphée* d'Athénagore, avec la version présentée par Damascius, venant d'Hiéronyme et d'Hellanicus ; ce sont donc les divergences entre ces deux variantes qui peuvent sans doute éveiller la curiosité d'un lecteur méthodique. Il est habituel maintenant de considérer les deux variantes que j'ai mises ensemble en *b*) comme étant identiques, bien que Lobeck (*Agl.*, 493) estime le fragment d'Athénagore plus proche des *Rhapsodies* que celui de Hiéronyme et d'Hellanicus. Il y a certainement plusieurs différences entre les deux versions, notamment, dans l'*Orphée* d'Athénagore la façon dont les deux moitiés de l'œuf de Phanès forment le Ciel et la Terre. Damascius n'en dit rien,

et la Terre se trouve déjà constituée à un stade qui serait vraiment anormal pour n'importe quelle théogonie [7]. Leur grand point de ressemblance, qui est aussi leur différence commune avec les *Rhapsodies*, c'est la description de Cronos-Héraclès. Cette description est un trait important qui pose la question de la date de ces fragments ; en effet on peut se demander si les Grecs d'une époque assez éloignée (l'âge classique des VIe et Ve siècles avant J.-C.) avaient déjà l'habitude de se figurer leurs dieux et en particulier un principe aussi abstrait que le Temps sous la forme de monstres qui font penser tout d'abord à l'extravagance orientale plutôt qu'à l'esprit calme et mesuré des Hellènes. Que la réponse à cette question ait une portée très étendue, personne n'en doutera en suivant le raisonnement de Robert Eisler dans *Weltenmantel und Himmelszelt* : le Temps n'a jamais été considéré par les Grecs comme un dieu, sauf dans la tradition orphique ; si donc un poète grec se lance dans la métaphore au point de dire, comme Sophocle, χρόνος εὐμαρὴς θέος (le Temps, ce dieu bienveillant) pour indiquer que le temps adoucit les chagrins, ou, comme Pindare, qui voit dans le Temps « le père de tous », on doit soupçonner ce poète d'avoir à tout moment (*ausschliesslich*) le dieu orphique dans l'esprit. Or, c'est dans la théogonie de Hiéronyme et d'Hellanicus que nous trouvons mention de ce dieu ; en conséquence Sophocle et Pindare durent avoir mentalement devant les yeux, tout en écrivant, l'image orphique de Chronos-Héraclès, le serpent ailé, muni de têtes d'animaux. On trouve encore trace du Chronos orphique dans le traité que Damascius nomme « la théogonie orphique coutumière » et là le dieu n'a pas d'épithètes plus extravagantes que « sans âge », « grand », « dont les avis sont impérissables », mais Eisler n'en parle nulle part [8].

Nous ne pouvons pas apprendre grand-chose concernant la date de la *Théogonie* de Hiéronyme en nous basant sur ce qu'en disent les auteurs ou narrateurs. Hiéronyme n'est connu que par cette *Théogonie*. S'il est le même que le Hiéronyme mentionné par Josèphe comme étant auteur d'une histoire ancienne de la Phénicie, cela pourrait expliquer *obscurum per nihilominus obscurum*. En ce qui touche Hellanicus, nous ne sommes guère plus favorisés [9]. En tout cas, la façon dont Damascius en parle est assez décourageante. « Selon Hiéronyme et Hellanicus » ne veut pas dire qu'il a lui-même vu les textes de ces deux auteurs et il écrit aussi : « La théogonie dont on parle comme étant celle d'Hiéronyme et d'Hellanicus, en admettant que ces deux ne soient pas le même homme.... »

Assurons-nous avant tout de ce que nous avons cru élucider :

en comparant les deux versions orphiques, nous ne discutons pas sur la *présence* du Temps sous forme de divinité dans la théogonie orphique, puisque le Temps apparaît dans les deux variantes, mais nous constatons que les descriptions en sont différentes. Voici ce que rapporte Damascius, d'après Hiéronyme et Hellanicus : « C'est un serpent ayant des têtes de taureau et de lion qui poussent sur lui, et au milieu se voit la face d'un dieu ; il a aussi des ailes sur les épaules ; on le nomme le Temps sans âge, et Héraclès de même. » La discussion de la date du fragment porte généralement sur le ton oriental de la description. Sur ce sujet le désaccord est rare. Cependant il existe des défenseurs acharnés de l'origine purement grecque (hellène ou pré-hellène) des mythes hellènes, et l'on peut relever quelques points en sa faveur. Il est bien prouvé que dès une époque lointaine la mythologie grecque abrita beaucoup de monstres et de créatures ailées, et il n'est pas nécessaire de leur chercher une origine orientale ; nous pourrions nous remémorer la « Niké » ailée ou sans ailes, les chevaux ailés de Pélops, que Pausanias dit avoir vu sculptés sur le coffre de Cypsélos à Olympie et décrits aussi par Pindare ; nous connaissons l'étrange créature qui fut placée sur l'Acropole dans une période antérieure à celle du Parthénon et qu'on peut encore y voir : c'est un serpent enroulé sur lui-même qui possède trois têtes humaines. Certains de ces animaux fantastiques furent bien importés, mais le furent à une date très ancienne. La Chimère lycienne est mentionnée dans Homère. A propos des ailes de ces animaux, il nous revient à l'esprit un passage des *Oiseaux* d'Aristophane : Pisthétéros essaie de persuader aux oiseaux que ce sont eux les dieux véritables et qu'ils devraient convaincre les mortels de les honorer comme tels. Les oiseaux demandent : « Et comment les hommes croiront-ils que nous sommes des dieux et non pas des corbeaux quand nous volons et que nous avons des ailes ? Quelle sottise ! dit Pisthétéros, quoi ! Hermès vole et a des ailes, bien qu'il soit un dieu, et une foule d'autres dieux sont comme lui. Il y a aussi la Niké qui vole avec des ailes d'or, c'est vrai, et, par Zeus, Éros fait de même. Et Héra, à ce qu'en dit Homère, ressemble à une timide colombe. » Et cependant, après avoir cité tous ces exemples, après avoir énuméré toutes sortes de créatures bizarres d'origine plus ou moins douteuse à l'appui de cette thèse, il n'en reste pas moins vrai que le « Temps sans âge », décrit comme un monstre, offre des réminiscences orientales, et principalement perses, réminiscences trop précises et détaillées pour qu'on puisse les passer sous silence. C'est là, du reste, un terrain qui a été exploré de fond en comble par des autorités plus compétentes

et qu'il n'est pas besoin de parcourir une fois de plus : cela nous entraînerait trop loin [10]. Et il est encore moins nécessaire de renouveler une discussion *a priori* d'un contact ancien entre les esprits grecs et orientaux ; c'est un point qui a été abondamment développé, et particulièrement par Gomperz, qui y a mis beaucoup de pittoresque (*Greek Thinkers*, I, p. 95). Le professeur Cornford (*From Religion to Philosophy*, p. 176) résume ainsi l'aspect de la question en ce qui touche à la pensée orphique : « Que nous admettions ou non l'hypothèse d'une influence directe de la Perse sur les Grecs ioniens au VIe siècle, aucun spécialiste des doctrines orphique et pythagoricienne ne peut manquer de constater des rapports certains entre ces doctrines et la religion perse ; ces rapports sont assez étroits pour que nous puissions y reconnaître l'expression d'une seule et même vue de l'existence et que nous soyons autorisés à nous servir d'un des systèmes pour expliquer l'autre. » Lorsque nous sommes frappés de la ressemblance du χρόνος ἀγήραος orphique (le Temps sans âge) avec le Zrvân Akarana persan (le Temps sans fin) * cette ressemblance n'est pas seulement générale, mais s'étend aux détails ; alors évidemment l'hypothèse de l'influence directe devient difficile à éliminer.

Voilà donc, très brièvement exposée l'attitude habituelle vis-à-vis de l'influence orientale ; comment affectera-t-elle notre opinion en ce qui concerne la représentation de Chronos ? Si nous prenons connaissance de la théorie d'un des spécialistes en la matière, nous nous sentons éclairés. Si nous comparons les déductions des autres spécialistes de ces questions, le brouillard couvre tout de nouveau. Gruppe dit que les éléments orientaux de la version de Hiéronyme ne peuvent pas s'expliquer comme étant des emprunts de la période hellénistique et que le plus important de ces éléments était déjà connu des philosophes présocratiques. Kern note que la description du Chronos des *Rhapsodies* est beaucoup plus simple que celle que donne Hiéronyme ; il en conclut que l'histoire la plus simple est nettement la plus ancienne. La version due à Hiéronyme, dit-il, porte des marques certaines de la période alexandrine, une conviction qu'il prétend partager avec « omnes viri docti ». D'une façon plus générale, on est tenté de prendre en considération l'assertion de Jane Harrison, qu'il était plus naturel pour l'art grec d'être perméable aux influences du dehors au début de son histoire ; en atteignant sa propre maturité il devait se débarrasser de ces influences. Si cela s'applique à l'art grec, cela doit pouvoir s'appliquer aussi à l'esprit hellène en général ? Nous nous rencontrons alors avec Gomperz : « Comme les anciennes traditions grecques étaient de

moins en moins capables de satisfaire la curiosité croissante des Grecs et leur soif de connaissances on avait plus librement recours à des sources étrangères dans un temps où se manifestaient un progrès et une intense vigueur intellectuelle. » Aller proposer des théories nouvelles serait ajouter encore à la masse de celles qui se sont accumulées, qui se nuisent mutuellement et qui découragent le chercheur. Pourtant, si l'on admet la discussion, la masse même des théories est une indication qu'il est temps de retourner en arrière, de retrouver, s'il est possible, un peu de cette pénétration vis-à-vis de la culture hellène qui devrait être le fruit d'une éducation classique ; muni de cette pénétration, il nous faudrait départager, autant que faire se peut, les théories en présence, et tenter une synthèse qui utiliserait leurs meilleurs arguments.

Ma solution personnelle serait un peu celle de Gruppe et serait parallèle à celle de Jane Harrison sur la progression de l'art grec. L'esprit hellène à son apogée se distingue à la fois de l'état de réceptivité de son enfance et du goût sans discrimination pour la nouveauté qui marqua son déclin. Dans cette période de maturité qui s'étend à peu près de la fin du VIe siècle au IVe siècle avant J.-C., l'esprit grec était moins perméable aux nouvelles influences venues du dehors et s'occupait plutôt de modifier celles qui l'avaient déjà touché, en les rendant plus conformes à ses normes particulières. Il n'appréciait guère les monstruosités, pas plus dans les formes de pensée qu'en art. Ce fut la période qui vit naître le rationalisme dans la philosophie d'une part, avec le rejet des mythes comme n'étant pas conformes à la raison ; d'autre part, parmi ceux qui demeuraient attachés aux anciennes traditions religieuses, cette période connut la purification des mythes, l'élimination de beaucoup de leur antique grossièreté. Des représentations idéalisées des dieux dans l'art allèrent de pair avec la haute tenue morale et la beauté accrue des mythes que représentaient un Pindare ou un Sophocle. Il est profitable de comparer les monuments sculptés au VIIe siècle qui forment ce que les archéologues nomment « la période orientalisante » de l'art grec, et les créations de la période classique ; on juge nettement de l'émancipation qui arracha l'esprit hellène à une imitation servile des modèles orientaux pour lui faire réaliser son propre idéal d'art et de culture. Un écrivain allemand a fort bien caractérisé cette évolution : l'ancien art asiatique, écrivait Julius Langbehn, est marqué par son caractère abstrait (*begrifflich*), il trouve son expression dans le symbolisme qui, pour parler d'une façon plus concrète, se traduit par la conception de spécimens bizarres, mi-humains, mi-animaux, et de toutes sortes de créatures

ailées ; cet art est, en résumé, tout à fait opposé au réalisme. Certains monstres ailés, comme nous avons pu le remarquer, sont propres à la Grèce et originaires de son sol, et leur différence avec d'autres a été résumée avec une concision telle par Langbehn qu'il me faut en citer les termes mêmes : « *Diese fliegen, jene nicht* [11]. » L'art grec était d'autre part fondé sur la poésie qu'on pourrait dans ce cas définir ainsi : une sensibilité éveillée par des impressions naturelles (*Empfindung*), mais, hâtons-nous d'ajouter : les impressions les plus élevées et les plus proches de la perfection. En opposition au symbolisme figé de l'art asiatique, la Grèce classique présente un idéalisme basé sur la réalité ; ou mieux, l'art grec est la représentation des plus beaux éléments de la nature. Si nous voulons étudier l'état de la culture grecque aux VIIIe et VIIe siècles, il nous faut forcément choisir le domaine artistique, car l'histoire de la littérature grecque de cette période se résume en une page blanche. Au contraire, nous possédons des spécimens de l'art de ce temps, spécimens de bronze principalement, qui montrent que les créatures fantastiques n'y manquaient pas : des sphinx et des griffons, munis d'ailes, mais qui auraient été incapables de voler. L'ouvrage de Miss Lamb, *Greek and Roman bronzes* (Methuen, 1920) ouvert au chapitre « The early archaic (Orientalising) period (le début de la période archaïque, dite orientalisante) », nous montre des exemples de monstres ailés et d'autres mi-homme mi-bête. Une petite reproduction venant de Sparte (VIIe siècle) représente un lion à queue de serpent ; une autre, due à la collection Tyszkiewicz (du VIIe siècle, Lamb, pl. 18 *b*) montre des bêtes à tête humaine à corps de lion, muni d'ailes, et d'autres encore qui sont des sphinx et des griffons. La Crète était un centre artistique important, à cette époque et une mine féconde en inspirations grâce aux modèles orientaux qu'elle transmettait. Chose plus importante encore, son art religieux dut influencer directement les Orphiques, puisqu'ils adoptèrent certains éléments crétois et en firent le centre même de leurs doctrines. Notre attention doit être spécialement attirée par le tympan en bronze de la caverne du mont Ida, lieu de naissance du Zeus crétois (Cook, *Zeus*, I, p. 644 et pl. XXXV), qui montre le dieu crétois avec sa suite de courètes, mais qui lui donne un type purement assyrien.

Revenons maintenant à l'objet réel de notre discussion : nous possédons deux versions d'un mythe, l'une où le Temps est figuré sous forme de créature ailée et fantastique qu'on se représente parfaitement sculptée sur un bas-relief perse ou assyrien ; ce n'est certainement pas ainsi que l'aurait conçu un sculpteur hellène des temps classiques. Dans l'autre version, le Temps

apparaît presque sous la forme que lui aurait donnée le philosophe épris de raison du VIe siècle (s'il avait traduit son système en une figure mythique), c'est-à-dire sans âge, énorme et inexorable. Que le temps existe toujours, que le temps détient un pouvoir considérable en bien comme en mal, que le temps peut tout changer, ce sont bien là des vues que le plus philosophique des esprits doit admettre. « L'histoire la plus simple doit être la plus ancienne », dit Kern. Mais ce mot « simple » a un sens ambigu : qui donc possède l'esprit le plus simple, l'homme qui conçoit le Temps comme un être mythique et grotesque, ou celui qui s'en est fait une représentation dépourvue d'attributs pittoresques et concrets ? Il me paraît que c'est ce dernier qui a atteint le plus haut degré de civilisation, et l'argument de Kern est donc valable, la version la plus simple, ou plutôt la plus primitive, doit être la plus ancienne ; faisons donc remonter le Temps fantastique à l'antiquité reculée, et regardons l'autre comme la production d'une pensée plus évoluée.

Il est bon de considérer que l'Orphisme demeura quelque peu à l'écart du principal mouvement de la culture grecque et qu'il put ainsi conserver dans ses manifestations secondaires un élément assez fruste qui avait été éliminé de ses tendances plus élevées. Si la seule vision orphique du Temps était orientale, cela pourrait nous convaincre, mais, comme deux visions nous sont présentées, il est raisonnable de supposer que l'évolution s'est faite dans un sens de simplification, comme je l'ai déjà dit. Toutefois, il serait absurde de penser que tous ceux qui étaient imbus des traditions orphiques se tenaient en dehors des autres sphères de pensée. Nous nous demandons encore si vraiment il n'y eut aucune trace de représentation du Temps dans les cosmogonies grecques avant la période hellénistique, nous sommes autorisé à ce doute par l'importance qui est donnée au Temps dans la cosmogonie de Phérécyde comme dans celle qui est attribuée à Orphée. Quoi qu'il en soit, l'isolement relatif des idées orphiques est pour moi la cause probable d'une autre particularité : je pense à la survivance de Phanès dans les *Rhapsodies*, Phanès vu sous sa forme barbare, et c'est là une conception qu'on peut situer au moins au début du siècle des lumières, c'est-à-dire le temps de Pisistrate [12]. A ce moment naissait la philosophie, et par conséquent, un principe comme le Temps, qui pour un penseur normal est simplement une abstraction, ne pouvait guère conserver son déguisement mythologique. Mais Phanès, lui, n'est pas une projection dans la mythologie d'un phénomène bien connu du monde extérieur, il est un dieu et rien qu'un dieu ; ou bien ses adeptes abandonnent leur croyance en lui, ou bien

ils la conservent sans en modifier la représentation mythologique originale.

Nous avons été amené à faire quelques remarques générales sur le « climat » religieux de la Grèce classique et ces remarques nous seront utiles lorsque nous allons nous demander, comme nous y poussent les arguments d'Eisler, ce qu'ont pu être les sentiments religieux des poètes. Comment Sophocle, par exemple, aurait-il considéré ce genre de tradition religieuse lorsqu'il composait ses propres poèmes ? Prenons soin de ne rien exagérer. Le premier mouvement d'un enthousiaste est de dire que ce grand tragique voyait le monde avec les yeux d'un poète, et non avec ceux d'un auteur religieux, ou d'un philosophe. Or, cela serait inexact. Il serait plus juste de dire qu'il voyait le monde tout d'abord avec les yeux d'un poète, et ensuite avec ceux d'un auteur religieux ou d'un philosophe, et cette différence est très grande. Cela signifie, selon moi, qu'il ne voyait pas le Temps, ce dieu bienveillant, comme un serpent monstrueux. Mais en Grèce les poètes étaient malgré tout bien plus que de simples poètes : les pièces de Sophocle étaient jouées lors des grandes fêtes religieuses, devant toute la cité assemblée pour rendre honneur à Dionysos, et ces pièces devaient avoir une haute portée morale, si bien qu'il serait faux de nier la possibilité d'influences religieuses, sans écarter celle de l'Orphisme, sur la pensée de Sophocle. Nous trouverons des preuves certaines de la forte attirance qu'exerça l'Orphisme sur l'esprit très souple, et donc à la fois réceptif et indépendant, de Pindare. Pindare reste cependant le type classique d'un grand esprit désireux d'éliminer les éléments les plus frustes des traditions religieuses grecques, rien que pour l'amour de ces traditions mêmes. Sophocle a donc pu rejeter de sa propre conception religieuse bien des visions de l'Orient fantastique, cela n'implique pas qu'il soit demeuré dans un isolement poétique hautain, loin de la religion de ses contemporains. Il était l'un des chefs de l'Hellénisme classique, pour lequel le fantastique offrait un caractère répugnant. Peut-être que la métaphore poétique appliquée par Pindare au Temps : « Maître des dieux », trahit des accointances orphiques, même, si l'on veut, des accointances avec la moins dégrossie des théogonies orphiques, que les auteurs des *Rhapsodies* rejetaient eux-mêmes. Ce n'en est pas moins une observation très importante de constater que Pindare a laissé de côté tous les éléments les plus frustes [13].

La comparaison des deux descriptions du Temps qu'on trouve dans les diverses théogonies orphiques ne nous a pas encore permis de parler du fait général de sa présence dans ces textes sacrés. Avoir placé le Temps à l'origine de la création pourrait

impliquer une source plus philosophique des mythes, mais nous avons établi la probabilité en cette circonstance d'un transfert d'idées religieuses perses qui se sont ensuite modifiées au contact du génie classique grec ; je ne présente ces vues que sous forme de théorie, mais les arguments des orientalistes sur ce point (arguments dont je ne puis juger que d'après la documentation des orientalistes eux-mêmes) semblent difficiles à réfuter [14]. En admettant la thèse de l'influence perse, nous ne pouvons dire avec preuves à l'appui si cette influence se fit sentir très tôt, et pas seulement à la période hellénistique. Rien de mieux à faire dans ce cas que d'exposer les raisons qui militent pour ou contre ces vues. Ces raisons sont loin d'être toutes énumérées dans cet ouvrage parce que je n'ai pas voulu que mon livre soit ordonné par une chronologie des faits. Je ne dirai que plus tard, par exemple, ce que je sais des rapports de l'Orphisme et des philosophies grecques. Que ceux qui voudraient faire de cette esquisse le point de départ de leurs recherches personnelles veuillent donc bien lire tout le livre avant de tirer des conclusions.

L'œuf d'où sortit Éros-Phanès a l'honneur, bien rare pour un dogme orphique, d'être mentionné dans un passage célèbre de la littérature classique. La race ailée, nous dit Aristophane dans sa comédie des *Oiseaux*, ayant arraché aux dieux le pouvoir suprême du ciel, désire montrer que ce pouvoir, qu'elle détient maintenant par la force, est en réalité sa propriété de droit ; les oiseaux font donc le récit d'une nouvelle version des origines du monde et veulent ainsi démontrer aux humains qui les écoutent résignés que la race des oiseaux est d'une lignée plus ancienne que celle des dieux. Il s'ensuit naturellement une certaine modification des récits normaux, et le scoliaste lui-même reconnaît qu'il n'était pas nécessaire de rapporter cette nouvelle cosmogonie inventée par les oiseaux à aucun des théologiens connus. A part le vers qui décrit la création des oiseaux eux-mêmes, le récit est clairement composé de bribes prises à divers fonds. Voici le passage (*Les Oiseaux*, 693 et suiv. ; cf. Kern, *O. F.*, 1) :

« Au commencement étaient le Chaos, la Nuit, le noir Érèbe et le vaste Tartare ; la terre, l'air et le ciel n'existaient pas encore. Dans le sein des abîmes infinis de l'Érèbe la Nuit aux ailes noires avant toute chose, pondit un œuf sans germe (« fruit du vent »). De cet œuf, après le temps révolu, sortit le désirable Éros : deux ailes d'or resplendissant sur son dos le rendaient semblable aux tourbillons des vents. Il s'unit durant une nuit sombre et, dans le fond du Tartare au Chaos ailé, fit éclore notre race et la fit la première monter vers la lumière. La race des dieux n'avait point vu le jour avant qu'Éros n'eût accouplé les éléments du

monde. De ces accouplements des éléments entre eux naquirent le Ciel, l'Océan, la Terre et l'incorruptible race de tous les dieux heureux. Ainsi nous sommes, et de beaucoup, les plus anciens de tous les Bienheureux[a] .... »

Dans notre étude des dogmes orphiques il est heureux pour nous, à bien des points de vue, de posséder la base de toute la littérature moderne sur ce sujet. Les travaux accomplis par d'autres nous ont souvent évité de faire fausse route. L'exemple de l'œuf est typique : le premier point était de construire une théorie de son origine et pour cela de se baser sur des conceptions parallèles trouvées dans d'autres mythologies. L'Œuf, vu comme un symbole de la création, qui donc a été le premier à imaginer cette allégorie profonde ? Ce fut un point de départ et les exemples se multiplièrent de façon surprenante ; on retrouvait l'Œuf aux Indes, en Perse, en Assyrie, en Égypte, on le faisait venir de l'Orient le plus lointain et même des régions glacées de la Sibérie au Kamtchatka. Nous n'avons plus à suivre l'œuf dans ces pérégrinations, nous n'avons plus même à tirer les déductions voulues de ces découvertes ; de grands esprits l'ont fait, il y a bien des années, ils n'ont encore fait qu'emprunter à d'autres leur raisonnement. On a réfléchi qu'en prenant l'Œuf comme symbole du commencement de la vie, les faiseurs de mythes n'avaient fait après tout qu'une chose très naturelle et si cette histoire est commune à beaucoup de peuples il n'y a rien à cela de si surprenant, et il n'est pas nécessaire de supposer qu'ils se sont transmis cette idée les uns aux autres [15].



FIG. 10. — L'œuf orphique. (A. B. COOK, *Zeus*, 2, fig. 907.)

Si nous pouvons en croire les Néoplatoniciens, l'Œuf cosmique était un des traits dominants des théogonies attribuées à Orphée et l'on en parle aujourd'hui, sans chercher davantage, comme de l'Œuf orphique. Tout concourt à nous faire penser que ce nom est justifié. D'après une phrase tirée de Damascius, dont le sens, du reste, n'est pas absolument clair (les vues néoplatoniciennes sur les triades et l'univers intelligible y apportent quelque obscurité), l'Œuf cosmique était aussi un élément de la cosmogonie due à Épiménide de Crète ; s'il en est ainsi (Damascius cite les paroles d'Eudème) c'est sans doute parce qu'Épiménide a trouvé ce trait dans la tradition orphique, qui était, selon toutes probabilités, antérieure à lui. C'est là un point sur lequel il est difficile de dogmatiser. En imaginant cette cosmogonie des *Oiseaux*, Aristophane a pu fort bien penser à Épiménide, puisqu'ils

a. ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, trad. M. MEUNIER, Paris, Chartier, 1928.

disent tous deux que la Nuit existait avant l'Œuf, et, d'après eux, il semble même que ce soit elle qui l'ait produit [16]. Dans l'Orphée des Néoplatoniciens, l'Œuf était produit par Chronos, que ni Aristophane ni (autant que je sache) Épiménide n'ont mentionné, et la Nuit est la fille du dieu qui sortit de l'Œuf. On a toutefois supposé que dans une version orphique antérieure la Nuit était présente plus tôt. Nous en reparlerons lorsqu'il sera question en détail de la Nuit. Pour illustrer la hantise véritable que « la question de la date des *Rhapsodies* » engendra chez l'érudition moderne, je suis obligé de répéter quelques faits de base à propos de cet Œuf, et je demande l'indulgence de mes lecteurs pour ces précisions fastidieuses. L'Œuf cosmique, qui est donc un trait des cosmogonies de l'Orphée néoplatonicien, apparaît au ve siècle dans une cosmogonie citée par Aristophane et attribuée à Épiménide (qui vivait à la fin du viie siècle) ; on peut le faire remonter à un stade pré-classique de la pensée grecque. Nous sommes par conséquent autorisés à dire que ce morceau des *Rhapsodies* qui parle de l'Œuf remonte effectivement aux temps pré-classiques.

Avant d'en finir avec l'Œuf, notons une intéressante idée qui naît d'une épithète donnée par Aristophane à l'Œuf ; il l'appelle ὑπηνέμιον *, mot dont la signification première est « porté ou enlevé par les vents» ; ᾠὸν ὑπηνέμιον pourrait aussi signifier un « œuf du vent », soit un œuf sans germe et qui ne produit pas de poussin. Sans doute Aristophane en avait-il connaissance, et cette juxtaposition cocasse de bon sens et d'absurdité est tout à fait conforme à sa propre conception du comique. Mais il y a aussi une autre signification possible de cette introduction de l'Œuf, signification qui serait la meilleure. Selon Aristote, les « œufs du vent » seraient ceux que produit la poule sans fécondation ; Lucien dit de Héra qu'elle engendra Héphaistos, « enfant du vent, ὑπηνέμιον παῖδα sans avoir recours à son époux » (Arist., *Hist. anim.*, 6, 2, 559 *b*, 20 ; Luc., *De sacrif.*, 6). L'Œuf, d'où devait sortir Éros, le futur créateur des hommes et des dieux, fut donc produit par la Nuit sans aucune collaboration mâle, et c'est cela qu'Aristophane exprime en disant que cet œuf fut apporté par les vents. L'idée de fond est que l'âme, principe de vie, est elle-même composée d'air ou, étant faite d'une substance analogue, est portée par le vent et est introduite dans le corps à la naissance. Ce souffle est la vie. Le mot latin *anima*, âme, signifie également souffle et l'étymologie du mot grec *psyché* est la même. Le mot ὑπηνέμιον était devenu une banalité, comme il ressort de toutes les citations que nous venons de faire, et on pourrait multiplier à l'infini les exemples tirés

des philosophes et des poètes traduisant la croyance que notre âme est faite d'air qui est insufflé du dehors ; de même on trouve chez les auteurs anciens beaucoup de cas où il est admis que les vents portent en eux une vertu fécondante [17]. Les ramifications de toutes ces idées ont quelque chose de très séduisant pour l'esprit et quand c'est un poète comme Virgile qui en parle il en émane une véritable beauté. Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici c'est que ces idées furent adoptées (plutôt qu'inventées) par les doctrines d'Orphée. Elles firent partie des doctrines orphiques de très bonne heure, puisque c'est comme telles que les cite Aristote. Pour être plus précis la théorie qu'Aristote attribue aux « soi-disant poèmes orphiques » est que l'âme « s'introduit de l'univers extérieur dans les êtres en train de respirer, portée sur l'aile des vents » (*De an.*, 1, 5, 410 *b*, 28). La même théorie est celle des Pythagoriciens, proches parents des Orphiques, nous assure Cicéron (*De nat. deorum*, 1, 11, 27). La croyance en une fécondation par le vent était acceptée très sérieusement par Aristote et ne s'associait sans doute dans son esprit à rien de physiologique (*Hist. anim.*, 6, 2, 560 *a*, 6)*. Les Tritopatores attiques, qui avaient certainement été à l'origine des génies du vent (cf. Rohde, *Psyché*), paraissaient dans un poème orphique comme « portiers et gardiens du vent » (Suidas, s v. *Tritopatorès*, et Harrison, *Proleg.*, 3, 179, nº 2).

De l'œuf produit par la Nuit sortit Éros, disent les oiseaux d'Aristophane ; cet Éros est-il donc le même que le Phanès des *Rhapsodies* qui était aussi nommé Éros ? Aristophane savait-il qu'il s'appelait Phanès ? Et l'appelait-il Éros simplement pour obéir à cette bizarre timidité qui semble avoir affecté tous les écrivains classiques grecs et les a poussés à ne mentionner les croyances orphiques que sous leur forme la moins caractérisée ? Nous ne saurons sans doute jamais cela avec certitude, mais faisons de notre mieux : si c'est vraiment Phanès dont il s'agit, c'est certainement sa toute première apparition dans l'histoire. Qu'a-t-il donc en lui pour nous faire supposer qu'il pourrait s'agir du dieu orphique ? Il est un de ceux qui firent leur apparition tout au commencement des temps ; et il ne ressemble guère au jeune fils d'Aphrodite tel que le dépeint la mythologie classique, mais peut-être est-il venu d'Hésiode ? Il a des ailes d'or, comme il est dit dans les *Rhapsodies*, et l'on s'adresse à lui sous cette forme dans les *Hymnes orphiques*. Les ailes mêmes ne prouvent rien, puisque la représentation d'Éros sous les traits d'un jeune homme ailé était déjà courante dans l'art et la littérature. Il est probable qu'Éros fut toujours ailé. Remarquons que, dans cette théogonie d'Aristophane, le Chaos est ailé

aussi, ce qui est sans parallèle connu ; sans doute les oiseaux sont-ils tout naturellement portés à placer le plus de créatures ailées possible parmi les Principes Souverains. Quant à l'épithète «dorées», n'est-ce pas là un cliché ? Si la créature ailée en question est un dieu, il est presque inévitable qu'on s'en représente les ailes comme étant faites d'une matière précieuse et brillante. Un peu plus au début des *Oiseaux* un des personnages d'Aristophane est en train de parler de la Niké ailée ; elle aussi était munie de deux ailes dorées jumelles, exactement comme on le dit d'Éros (les ailes étaient en tout cas commodes à employer dans les tétramètres anapestiques que le poète met dans la bouche de ses personnages !).La description devient un peu plus compréhensible lorsque nous y voyons accolée l'épithète στίλβων (brillant). Les vers des *Rhapsodies* nous reviennent involontairement à l'esprit : « Et tous s'émerveillaient en contemplant la lumière sans égale de l'éther ; ainsi brillait richement (ἀπέστιλβε) le corps de l'immortel Phanès. » Encore plein d'incertitude nous ajoutons en esprit à cette description tout ce qu'Aristophane a dit sur Éros : il était né d'un œuf et il était le créateur du monde et des dieux. Il devient de plus en plus difficile de ne pas croire (et je suis, quant à moi, tout prêt à l'affirmer) que, en décrivant Éros comme il le fit, Aristophane a adapté à son texte certaines phrases d'un poème orphique. Je ne vois pas de possibilité, cette fois, pour retourner l'argument ; devant une concordance entre un auteur classique et les *Rhapsodies* nous ne pouvons pas dire : « Oui, mais l'auteur des poèmes orphiques cités par les Néoplatoniciens a manifestement emprunté cela aux classiques. »

Puisque la littérature classique n'offre pas de description d'Éros similaire à celle d'Aristophane et pas une seule mention de Phanès, nous pourrions conclure avec les Néoplatoniciens que c'était là un titre purement orphique de ce dieu. Mais heureusement nous ne sommes pas obligés de nous fier uniquement aux Néoplatoniciens ou à leurs contemporains pour ce nom. Un écrivain qui vivait sous le règne d'Auguste, et quelque trois cents ans avant Proclus (voir note 30, à la fin de ce chapitre), Diodore, cite justement une phrase d'Orphée disant que le dieu égyptien Osiris est appelé « Phanès et Dionysos » ; c'est la plus ancienne mention connue de ce nom; à moins qu'il ne figure dans un mélange extraordinaire de divinités invoquées dans une étrange et incompréhensible inscription trouvée sur une tablette en Italie du Sud (cette tablette est dite de Timpone Grande, *b*, cf. *O. F.*, 47). Si cela était nous aurions un document remontant à trois ou quatre siècles plus haut, mais l'incertitude demeure.

Je ne peux mieux faire que de rapporter ici la discussion claire et raisonnée qu'a écrite le professeur Murray dans l'appendice des *Prolegomena*, 3 (p. 64), de Jane Harrison.

D'après toutes les sources anciennes, le nom Phanès est dérivé de φαίνω. Il est appelé Phanès, parce qu'il était radieux, qu'il apparaissait dans un éblouissement lumineux, ou peut-être parce qu'il rend les choses visibles, parce qu'il illumine le reste de la création. Il est parfois appelé « la lumière même » et, par une confusion légère et très naturelle, il est identifié au soleil, bien que ce mélange de deux divinités n'ait sans doute pas été fait dans le récit rhapsodique de la création, qui semble avoir été remarquablement cohérent ; selon ce récit, Phanès existait avant le soleil, qui fut tout d'abord créé par lui. Si le nom est ancien, alors l'étymologie populaire n'est sans doute pas exacte, mais tant que nous n'en aurons pas d'autre à proposer conservons-la ; en tout cas l'étymologie populaire d'un nom religieux est toujours plus importante que la véritable étymologie.

Parfois uni à Phanès en tant qu'épithète, parfois restant indépendant, apparaît le nom *Protogonos*, le Premier-né. Nous trouvons ce mot pour la première fois dans un fragment mutilé d'Euripide, qui n'était certainement pas ignorant des œuvres verbeuses d'Orphée (*O. F.*, 2). Ce passage abonde en phrases morcelées qui piquent notre curiosité : « Une lumière brillante... Éther... Éros... Nuit.... » Ce sont peut-être ces mots-là, mais ils sont hachés de telle sorte qu'il est possible de trouver d'autres interprétations au moins pour les trois derniers mots. La tablette mentionnée plus haut, provenant de l'Italie du Sud, porte ces mots « A Protogonos Gê la Mère.... » Il est difficile d'admettre qu'il soit question d'un dieu Protogonos isolé ; ce mot doit bien plutôt être compris comme une épithète de Gê, « la Terre première-née ». Cela nous rappelle que Protogénéia était le nom d'une sœur de Pandore et fille d'Érechteus, le héros chthonien de l'Attique. Protogonos s'applique aussi parfois à la déesse chthonienne Koré-Perséphone ; ce vocable, joint au nom de Phanès et rapproché de son pouvoir créateur, frappa l'apologiste chrétien Lactance. Le théologien estimait que beaucoup des auteurs païens, s'ils s'étaient laissé guider par ce que la nature et la raison leur dictaient, se seraient trouvés en possession de la vérité, tout comme les Chrétiens. Lactance en voit un exemple type dans Orphée, qui enseignait la doctrine de « ce dieu premier-né auquel il assignait la première place » et qui était « la puissance suprême et le créateur du ciel et de la terre » (*O. F.*, 88, 89).

Un troisième vocable de Phanès est Mètis, c'est-à-dire Sagesse ou Conseil. Rien de surprenant à ce que Phanès, dieu suprême,

s'approprie ce titre. Dans Hésiode, la première des nombreuses épouses de Zeus est appelée Mètis et, comme Phanès, elle fut avalée par Zeus ; à ce moment elle était sur le point de mettre au monde Athéna, et Zeus agit ainsi parce qu'il avait été prédit qu'après Athéna Mètis aurait un fils destiné à usurper le pouvoir de son père. Le soin de mettre Athéna au monde incomba donc à Zeus et il en résulta ce phénomène de « céphalogonie » bien connu. Il y a en réalité peu de ressemblance entre la déesse décrite par Hésiode et le Phanès orphique ; peut-être est-ce une confusion de ces deux personnages dans l'esprit d'un auteur qui a donné la version défigurée d'un vers pris dans un hymne orphique à Zeus : décrivant tout ce qui se trouve mêlé dans le corps de Zeus, le créateur, cet hymne énumère le feu, l'eau, la terre, l'éther, la nuit, le jour, et « Mètis, le premier père, Éros, aux délices sans nombre » (*O. F.*, 168). Ce vers fut répété par Syrianus sous cette forme (*O. F.*, 169) : « Et Mètis, première mère, et Éros, aux délices sans nombre. »

Un quatrième titre de Phanès, qui lui est donné dans les Orphiques des Néoplatoniciens est « Éricépée » (Ériképaios), nom qui n'est pas grec et pour lequel aucune interprétation satisfaisante n'a pu être trouvée [18]. Ce nom n'est pas mentionné une seule fois dans tout l'ensemble de la littérature la plus ancienne ; notre documentation à ce sujet ne daterait que de l'ère chrétienne si ce n'était la découverte récente d'un papyrus qui remonte, selon les experts, au IIIe siècle avant J.-C. Sur ce document le nom apparaît, suppose-t-on avec raison, sous la forme *Iriképaigos* ; il émane d'ailleurs de ce texte une forte saveur orphique : il parle d'un Dionysos et des jouets (toupies, osselets, miroir) avec lesquels on attire le jeune dieu. L'ensemble de ce texte semble avoir été destiné à servir dans une cérémonie d'initiation, avec des directives pour le sacrifice, des formules à réciter, etc. (*O. F.*, 21, publié pour la première fois en 1921).

Ces trois noms : Phanès, Mètis et Éricépée, servirent à Gruppe pour étayer une théorie touchant le lieu d'origine du mythe de Phanès ; il est intéressant d'en parler ici puisque cela concerne ces trois noms, et aussi à cause de la confirmation éclatante qui suivit. Ne nous arrêtons pas, pour le moment, à considérer en détail la thèse centrale : elle suppose que la catégorie des mythes qui traite de la mort, de l'absorption de l'être et de la renaissance (mythes qui, selon Gruppe, symbolisent le renouveau saisonnier de la terre) à laquelle appartient la fable de Phanès apparut pour la première fois dans sa forme en Babylonie. De là, les mythes se propagèrent dans le Proche Orient, et s'implantèrent particulièrement en Syrie et en Asie Mineure. Les dieux de

Babylone eux-mêmes n'étaient pas importés d'ailleurs, mais le mythe vint s'adapter aux divinités locales des pays où il se répandait. C'est par exemple de cette manière qu'auraient pris naissance les mythes d'Attis et d'Adonis. L'Asie Mineure, avec sa prédominance des cultes d'Attis et de Cybèle, devint le centre de ralliement de toutes ces fables, et c'est de là que Gruppe fait partir le mythe de Phanès.

Revenons maintenant aux trois noms du dieu. Dans un passage de Johannès Malalas (historien né à Antioche au VIe siècle de notre ère) se trouvent ces mots : « Et il fit connaître que la Lumière, fendant l'Éther, illumina la terre et toute la création... et ce nom de la Lumière, ce même Orphée en eut connaissance, grâce à son don de prophétie, et dit qu'il était Mètis, Phanès, Éricépée, ce qui, traduit en langage commun, est : Conseil, Lumière, Créateur [19]. » Or, argumente ingénieusement Gruppe, pourquoi Malalas a-t-il cru nécessaire de traduire le mot Mètis ? Nous le prenons pour un mot grec connu, plutôt poétique sans doute, mais tout de même familier à tous ceux qui savent la langue commune. Malalas semble croire que ces trois noms vont de pair, et cependant l'un des trois, Éricépée (Ériképaios) ne nous paraît pas être grec. Peut-être qu'au temps de Malalas ces noms allaient de pair, ayant tous une origine commune dans un de ces langages disparus, plus ou moins apparentés au grec et qui se parlaient dans des pays comme la Thrace ou l'Asie Mineure. Dans ces langages, il était possible de trouver, côte à côte, des formes de mots identiques aux mots grecs et d'autres très différentes [20]. Pour un Grec connaissant ces langues (et au VIe siècle de notre ère elles ne devaient pas encore être oubliées) ces mots devaient tous également sembler des mots étrangers. Probablement alors ces trois noms, ceux qui semblent grecs et ceux qui ne le paraissent pas, viennent tous d'Asie Mineure. Hérodote mentionne Phanès (3-4) comme étant le nom d'un habitant d'Halicarnasse ; et ce nom se lit sur une monnaie d'Anatolie, sans doute frappée à Éphèse (cf. Head, *Hist. Num.*, 2, 571, et C. T. Seltman, *Greek Coins*, 1933, p. 27, et pl. I, fig. 19. Head remarque que c'est la monnaie gravée la plus ancienne qu'on possède). « Quant à Éricépée, dit Gruppe, il faut bien admettre que, jusqu'à présent, on n'a pas pu trouver de traces de son culte. » Ces mots furent écrits en 1909 et Gruppe devait encore ignorer ce qui était alors une toute récente découverte, celle faite en Lydie par les Autrichiens Keil et von Premerstein ; c'était un autel, portant cette dédicace : « A Dionysos Ériképaios *. » Les traces retrouvées en Anatolie de divinités qui n'étaient alors connues que par les textes orphiques ouvrent aux recherches

une voie intéressante et pleine de promesses, et constituent un champ d'action très fertile pour ceux qu'intéresse le problème des origines diverses [21].

Le seul point qui ne soit pas absolument satisfaisant dans cet intéressant raisonnement est ceci : Gruppe base ses vues sur le principe de Malalas jugeant que tous les mots, quels qu'ils soient, nécessitent une traduction ; ceux qui ont, tant soit peu, étudié les œuvres de ce piètre auteur savent qu'il manifeste toujours un zèle intempestif pour expliquer des choses qui n'en ont pas besoin. Le lecteur des *Fragments orphiques* verra maints exemples de ce défaut : le fragment 62, par exemple, est une autre citation de Malalas, il y prend cinq hexamètres grecs et les traduit tous, substituant δύνατε à κραταιέ, βασιλεύων à ἀνάσσων, et εἰς τὸν ἀέρα ὑψούμενε à ἀειρόμενε [22]. Le raisonnement même reste cependant intact et la souple traduction d'Ériképaios, incompréhensible pour des modernes connaisseurs du grec, est intéressante en elle-même : suivant la thèse de Malalas « éri » contiendrait la racine de « vie » et « kep » ou « kap » celle de « donner » (le nom se trouve sous les formes Éri*ké*paios et Éri*ka*paios, voir Gruppe, suppl. 740). En ce qui concerne ce « *kep* » ou « *kap* », Gruppe y compare le nom d'une ville de la Chersonèse taurique (la Crimée) : Pantikapaio, et une rivière appelée Pantikapès. Ces noms signifient « qui donne tout ». Mais pour la première partie (éri) du nom, nous n'avons pas d'objet de comparaison si convaincant et Gruppe peut seulement proposer comme une possibilité le *Er* de la fable qu'on trouve dans la *République* de Platon. A. B. Cook, cependant, y compare la rivière fabuleuse Éridanos et, fort de cette analogie, il traduit : « Rivière de vie » (*Zeus*, 2, 11, 1025). Si nous voulons avoir encore après Malalas un autre exemple de recherche étymologique pour Mètis, on peut peut-être citer un passage d'un apologiste chrétien (*O. F.*, 56, p. 135) où l'allégorie se mêle à l'étymologie : Zeus θεῖον ἀνιμᾶται πνεῦμα, ὅπερ Μῆτιν ἐκάλεσαν.

C'est si mauvais qu'on pourrait penser qu'aucun essai d'étymologie n'a été tenté, mais le contexte ne laisse guère de place au doute, puisque chaque fois que le nom d'un dieu est mentionné un même essai est tenté. Il s'agit ici d'une interprétation personnelle d'un mot grec très connu et l'auteur se juge libre de proposer un sens bien différent de celui qu'on donne généralement [23].

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des noms de Phanès qui lui étaient particuliers, ou qui lui étaient le plus souvent particuliers. A première vue, on n'y trouve guère de traces de syncrétisme. « Syncrétisme » est un mot qui est malheureusement

trop commode pour qu'on puisse s'en passer : il désigne un phénomène religieux par lequel les personnalités de dieux qui furent jadis distincts se confondent au point qu'on ne peut plus les distinguer les unes des autres. On parle aussi de syncrétisme pour les divinités qui, offrant des traits de ressemblance, s'identifient les unes aux autres. (H. J. Rose, *Handbook of gr. Myth.*, p. 149.) Ce phénomène n'était pas entièrement absent de la Grèce classique, mais sa prédominance date surtout de la période hellénistique. Nous verrons plus tard en détail quelles furent les causes du syncrétisme, mais nous pouvons brièvement dire dès à présent que c'est le concomitant naturel d'une tendance au monothéisme. Les nombreux dieux de l'Olympe deviennent un seul dieu aux noms multiples ; après ce que nous savons déjà des textes orphiques, cela ne nous surprendra pas d'apprendre que ces divinités étaient d'avance, autant que nous pouvons en juger, marquées par le syncrétisme. C'était un système qui, touchant les doctrines, enseignait que tout, même les dieux, était absorbé par un seul Être et que tout en renaissait de nouveau ; et, touchant le culte même, ce système voulait le culte suprême d'un dieu qui dominait les autres.

Cette explication préliminaire du syncrétisme est destinée à nous préparer très brièvement à voir d'autres noms encore s'accumuler autour de Phanès : Éros, Zeus, Dionysos. Il y a peu à en dire en plus de ce qui nous a déjà été appris par l'étude de la théogonie. Phanès est Éros, parce que la représentation mythologique de l'évolution est pour les Grecs non seulement la création mais la procréation : la Vie a pour source l'Amour, et l'Amour doit donc être présent avant la Vie pour fournir la force qui mêlera ou unira deux êtres afin qu'ils puissent en engendrer d'autres. Il en est toujours ainsi, c'est un fait indéniable ; il existe deux conceptions jumelles de l'Amour, le principe cosmique du premier créateur, et le bel adolescent (ou l'enfant espiègle) qui s'en va troubler les mortels avec son arc et ses flèches, mais ces deux idées sont en réalité très logiques et n'offrent pas de réelle contradiction.

Phanès est aussi Zeus, ou plutôt Zeus devint Phanès en l'absorbant, et enfin Phanès est Dionysos, parce que c'est sous cette forme qu'il naquit une seconde fois, engendré par Zeus. La *Théogonie rhapsodique* ne lui donna pas sans doute d'autres noms, se montrant ainsi parfaitement logique, et cela peut nous faire pencher en faveur d'une origine ancienne : en effet, dans la littérature plus tardive les dieux orphiques partagèrent le sort des autres et furent submergés par un flot d'appellations cohérentes qui étaient la marque du temps.

Phanès, s'imaginait-on, unissait en lui les caractéristiques des deux sexes. Les êtres bisexués étaient particulièrement en faveur dans la mythologie orientale, mais ils furent certainement connus aussi de la Grèce classique. L'esprit amoureux de raison des Hellènes voulait absolument expliquer la présence dans leurs mythes de ces êtres anormaux ; une histoire était souvent inventée comme pour excuser leur anomalie, ou bien ils apparaissaient dans les récits fabuleux pour représenter une idée ou renforcer un argument [24]. Au temps où le polythéisme déclina, ce fut un peu différent : de tous côtés on essayait de définir le dieu suprême et unique qui, en réalité, était si loin au-dessus du reste de la création qu'il était impossible à définir. Cet effort inexprimé vers l'idéal se trahissait de maintes façons ; l'une d'elles, qui a déjà été mentionnée, était l'attribution des noms et des fonctions de tout l'ancien panthéon à un seul dieu suprême ; une autre consistait à démontrer qu'en ce dieu supérieur toutes les contradictions s'effaçaient ; il en résultait un amalgame superficiellement absurde des épithètes les plus contradictoires, qu'on appliquait au dieu simplement parce qu'elles étaient contradictoires. La tendance était la même, qu'il s'agît d'un philosophe néoplatonicien se débattant dans l'ineffabilité de l'Un, qui est au-dessus de tout être et de toute pensée, ou que ce fût un fervent chrétien tentant d'exprimer la puissance infinie de Dieu à un monde païen. On en arrivait à des invocations comme celle de Synésius (*Hymn.*, 2, 63 ; *O. F.*, p. 206) : « Tu es Père, tu es Mère, tu es mâle, tu es femelle, tu es la Voix, tu es le Silence.... »

Pour en revenir à Phanès, il était composite parce qu'il devait seul commencer la création, et cela, il ne pouvait le faire, selon l'image que le mythe crée de cette création, sans remplacer en sa seule personne le partenaire absent. Il n'était pas « femelle et mâle », mais « femelle et père », dit le vers cité par Proclus (*O. F.*, 81). Il était mâle et femelle à la fois, dit Lactance (*O. F.*, *ibid.*) : « *Quod aliter generare non quiverit.* » De même, dans la version théogonique due à Hiéronyme, la déesse Adrasteia, qui exista dès le commencement avec Cronos, est représentée comme mâle et femelle, « signe qu'elle était cause de toutes choses » (*O. F.*, 54). Le vers « Avec deux paires d'yeux regardant de tous côtés » (*O. F.*, 76) peut être rapproché de la même caractéristique attribuée à Phanès ; Phanès était en tout formé de deux façons [25] ; il faut voir là une tendance à unir dans le créateur, qui au début des temps se trouvait naturellement seul, toutes les facultés des diverses créatures ; c'est cette même tendance qui fait représenter Phanès avec plusieurs têtes d'animaux différents. Selon

Proclus (*O. F.*, 81 ; cf. fr. 82) le *théologos* le « façonna » avec des têtes de bélier, de taureau, de lion et de serpent. Il était certainement ainsi, pour traduire littéralement l'adjectif que lui applique Proclus, « un animal très complet ». Si l'on attribue à un dieu la force du lion et la sagesse du serpent, il n'y a qu'un pas à franchir pour l'imaginer sous la forme mêlée de ces animaux ; il ne dépend que de notre esprit de franchir ce pas ou non. Certaines personnes prennent une comparaison pour ce qu'elle est ; d'autres préfèrent la voir représentée matériellement, et c'est le symbole qui prend corps. Nous avons déjà noté que cette façon d'agir est surtout celle des Orientaux, et le prophète Ézéchiel, dans le premier chapitre de son livre, nous en fournit un exemple connu en nous décrivant sa vision apocalyptique.

La Nuit, dans la *Théogonie rhapsodique*, joue un rôle remarquable : Phanès est le créateur et le premier maître des dieux ; au bout d'un certain temps, il passe son sceptre à sa fille la Nuit, qui alors gouverne à sa place. Phanès lui-même se retire, et tout ce que nous savons de lui (*O. F.*, 105) c'est qu'il va s'asseoir tout au fond de la caverne de la Nuit. Au milieu de la caverne la Nuit prophétise pour les dieux, et à l'entrée se trouve Adrasteia, qui fait leurs lois. Phanès se tient coi et ne prend plus part à ce qui se passe. La Nuit, à son tour, passe ses pouvoirs à son fils Ouranos, mais, contrairement à Phanès, elle ne se retire pas, comme si sa tâche était terminée. Elle joue encore un rôle actif tout au long des règnes d'Ouranos, Cronos et Zeus, et pendant ce temps Phanès est comme s'il n'avait jamais été. Cela me paraît assez en faveur d'une théorie qui supposerait une première version de la théogonie orphique, version où Phanès manquerait et où la Nuit aurait la première place ; cette théorie s'accorde bien avec celle de Gruppe qui pense que les *Rhapsodies* sont une compilation de différentes traditions successives. Il n'a jamais été question de Phanès avant la période hellénistique, et l'Œuf cosmique n'apparaît qu'une seule fois dans Aristophane, mais par le XVIe chant de l'*Iliade* nous savons que la Nuit est une puissance terrible, supérieure aux dieux, exactement comme elle est représentée dans les *Rhapsodies*. Hypnos y relate comment il encourut une fois le déplaisir de Zeus, qui l'aurait « précipité du haut des cieux dans l'abîme des mers, si la Nuit, reine des dieux et des hommes, à laquelle j'eus recours, ne m'eût accordé un refuge, et Zeus, malgré sa fureur, s'apaisa par égard pour cette déesse ». Si l'on veut une preuve qu'il exista une première théogonie orphique où la Nuit a la première place et où Phanès n'existe pas, ce passage n'est évidemment pas bien choisi : premièrement, il n'est pas explicitement attribué

à Orphée, et deuxièmement, il ne présente qu'un argument *ex silentio.* Le trait frappant est la ressemblance qui existe ici entre le rôle joué par la Nuit et celui qui est le sien dans les *Rhapsodies* ; l'absence de Phanès pourrait s'expliquer par la raison qu'il n'a rien à voir dans cette histoire : ce n'est donc pas un bon argument, mais il devient intéressant si l'on suppose, comme nous pouvons le faire à bon droit, que les *Rhapsodies* sont des compilations de deux mythes différents. On peut en dire autant de la référence d'Aristote aux théologiens qui font descendre toutes choses de la Nuit (*Métaphysique*, 1071 *b*, 27). En disant cela, Aristote pensait-il à Orphée, et le mettait-il au nombre des théologiens ? Nous ne pouvons nous empêcher de nous le demander, mais nous ne pouvons le savoir. Lorsque Aristote parle ainsi des auteurs qui font sortir le Monde de la Nuit, il les prend comme exemple de ceux qui, en contradiction avec sa propre philosophie, donnent à « ce qui est en puissance » la priorité sur « ce qui est en acte », c'est-à-dire donnent à l'imparfait et au confus le pas sur le fini et le complet. De ces mêmes auteurs, il parle encore à un autre endroit (1091 *b*, 4) et là, son commentateur Alexandre d'Aphrodise suppose qu'il se réfère à Orphée [26]. Alexandre justifie son opinion par une esquisse de la généalogie des dieux telle que la donne Orphée, qui est un peu troublante : il nous donne deux généalogies, la première où les générations sont par ordre de naissance, la seconde où les maîtres du monde sont par ordre de succession ; or les deux généalogies ne concordent pas. En parlant des générations, Alexandre d'Aphrodise déclare : « Tout d'abord, selon Orphée, le Chaos, puis : Okéanos, la Nuit, Ouranos, enfin Zeus, le roi des dieux immortels. » La succession des maîtres de la création comporte premièrement Éricépée, puis la Nuit, puis Ouranos. On aurait pu croire que les « générations » mentionnées dans la théogonie, ayant seulement un nom pour chacune, équivalaient à la succession des dieux suprêmes, et que par conséquent les deux nomenclatures devaient être les mêmes. Or, la première ne mentionne pas Éricépée, et dans la seconde il n'est pas question d'Okéanos. La seconde liste est semblable à la *Théogonie rhapsodique*, celle que citent ordinairement les Néoplatoniciens, et la première est différente. Un autre fait prend de l'importance : la première liste est donnée par Alexandre d'Aphrodise en une prose brève et sèche. Pour la deuxième nomenclature, il cite des hexamètres. C'est peut-être un hasard, mais cela peut signifier aussi qu'Alexandre tira la deuxième liste de poèmes connus en son temps ; que la première aurait été une affaire de tradition que les commentateurs, convaincus qu'ils étaient de l'unité d'Orphée, s'imaginaient complaisamment ne contenir rien de

très différent des poèmes qu'ils connaissaient (le passage d'Alexandre d'Aphrodise est cité dans *O. F.*, 107).

Je dois maintenant anticiper pour énoncer une théorie qui se trouve fortement étayée par ce passage d'Alexandre d'Aphrodise, bien que la documentation que nous donnons ici n'ait pas encore été utilisée pour la défendre. C'était l'idée de Gruppe que la théogonie orphique utilisée par Platon n'était pas celle appelée rhapsodique, mais une autre très différente où Okéanos est le père des dieux et où Phanès n'existe pas. La discussion de cette thèse est malaisée, surtout parce qu'il n'est pas facile de savoir exactement quels sont les passages théogoniques de Platon qui ont une source orphique ; cette discussion n'a pas, en plus, d'importance réelle, parce que, quel que soit l'ordre des générations dans la théogonie, le fait qu'elle faisait d'Okéanos le père des dieux et des hommes et qu'elle ignorait Phanès suffirait à démontrer combien elle est différente de la théogonie rhapsodique. Il est très net, sans qu'il soit nécessaire de discuter davantage, que le passage d'Alexandre d'Aphrodise prouve l'existence d'au moins deux types de théogonies orphiques.

La théogonie exposée dans *Les Oiseaux* d'Aristophane a une grande valeur ; elle témoigne de la croyance courante en un créateur sorti d'un œuf et portant le nom d'Éros, croyance qui aurait existé dès le ve siècle ; mais il ne faudrait pas y chercher d'autres preuves. *Les Oiseaux* nous montrent la Nuit existant avant le dieu né de l'Œuf, et n'étant pas sa fille comme le disent les *Rhapsodies*, et cela pourrait représenter un stade intermédiaire. Mais dans l'état fragmentaire de nos connaissances à l'égard des théogonies antiques, nous pouvons supposer qu'Aristophane a usé largement de son droit, en tant que poète comique, de faire un mélange des récits qu'il parodiait et peut-être inventa-t-il lui-même une théogonie personnelle.

Nous avons remarqué que les histoires des Titans et celle de Zeus échappant à Cronos sont relatées dans la *Théogonie rhapsodique* à peu près comme elles le sont dans Hésiode. Mais ce qui retient maintenant notre attention, c'est que Zeus avale Phanès et que cela a une signification profonde. Pourquoi cette étrange idée d'un nouveau commencement ? Pourquoi, lorsqu'un premier créateur a été décrit, portant en lui la semence de tout ce qui devait être, et qu'il a heureusement donné naissance à toutes les choses, pourquoi donc un autre dieu surgirait-il, qui ferait entrer créateur et création dans son propre corps, uniquement pour les mettre de nouveau au monde tels qu'ils étaient auparavant ?

J'ai dit que, si Gruppe avait raison en supposant l'existence

d'une théogonie orphique où Okéanos était le dieu suprême et d'où Éros et Phanès étaient absents, cette théogonie serait par force foncièrement différente de celle des *Rhapsodies*. La différence fondamentale serait celle-ci : la création y aurait été représentée comme un simple arbre généalogique sans qu'il soit question de la fusion des choses en un tout, ni de leur émergence nouvelle de ce tout dans la pluralité. « Comment se fera la fusion et cependant la distinction des parties ? » Le poète des *Rhapsodies* avait évidemment cette question en tête, mais c'est une question qui ne tourmentait guère l'auteur d'une théogonie dont le dieu suprême était Okéanos ; cet auteur se rapproche d'Homère et d'Hésiode, qui ni l'un ni l'autre ne soulevaient le problème de la création sous la forme qui devint plus tard caractéristique de l'esprit grec. Homère, du reste, ne se préoccupe nullement du problème de la création. Qui donc s'en est préoccupé sous cette forme philosophique ?

Deux catégories très différentes de gens ou, tout au moins, deux catégories de gens qui se croyaient très différents. Ce problème fut posé par les premiers philosophes d'Ionie, qui étaient convaincus que le monde si divers devait sortir d'un seul élément primitif ; ils pensaient que le seul problème à résoudre était la définition de cet élément primitif. Cette même question fut soulevée en second lieu par des esprits religieux aux tendances mystiques et qui avaient vaguement conscience de partager la nature du dieu créateur qu'ils adoraient. Ils se demandaient : « Comment pourrais-je, moi, séparé et isolé dans un corps matériel distinct, ne faire qu'un avec le Créateur ? » Les philosophes ioniens commencèrent à se poser ces questions au VI[e] siècle avant J.-C. Depuis les premiers temps où l'homme pensa, d'autres avaient probablement aussi énoncé ces problèmes, quoique parfois avec imprécision et à peine consciemment, mais bientôt, côte à côte avec les spéculations ioniennes, l'esprit mystique prenait conscience de lui-même et s'emparait des aspirations religieuses d'une grande partie du peuple.

Nous laisserons à un autre chapitre l'étude du rapport existant entre les mythes orphiques et les deux tendances intellectuelles, l'une observant avec détachement le macrocosme, l'autre absorbée dans les difficultés plus actuelles du microcosme. Pour le moment nous avons à discuter sur un autre point : cet ensemble de préoccupations peut indiquer la source d'où partit le poème orphique et où il emprunte sa tendance, mais la vraie cause qui lui transmit son impulsion est peut-être quelque chose d'autre....

Combien de gens ont prétendu découvrir dans les poèmes orphiques la seule idée originale, cette idée n'étant d'ailleurs pas

toujours la même ! Au risque d'être imprudent, je vais, moi aussi, entrer dans cette voie et je dirai que l'idée qui me paraît être la plus « orphique » est celle du Créateur [27] ; le maître suprême de l'univers doit être en même temps son créateur, celui qui se rapproche du Dieu de la *Genèse*, plutôt que de ceux d'Hésiode. Supposons que les aspirations des Hellènes (comme celles des Hébreux) les aient portés vers une divinité semblable, que leur fallait-il faire pour réaliser leurs aspirations ? Les Hellènes avaient un esprit foncièrement conservateur, au moins en ce qui concernait la forme. S'ils venaient à concevoir des théories révolutionnaires, ils les faisaient toujours entrer dans de vieux cadres, de façon à faire croire qu'ils n'avaient rien changé du tout à l'ancien ordre de choses. Les dieux d'Homère et d'Hésiode avaient droit au respect, ainsi, sans doute, que ceux de la théogonie déjà connue d'Orphée. Les théologiens déclaraient unanimement que le maître de notre monde est Zeus, et chaque citoyen d'Athènes était prêt à se porter garant de cette assertion. Un esprit religieux ne pouvait pas faire bon marché de cette tradition ; il se serait montré aussi dangereux que les philosophes athées dont se moque Aristophane s'il avait dit : « Zeus n'est plus, mais à sa place... Phanès est maintenant roi. » Il existait naturellement des sectateurs d'Orphée pour accorder, au fond d'eux-mêmes, la première place à Phanès-Dionysos ; mais il fallait trouver un moyen par lequel Zeus pouvait rester le maître en nom ; il fallait évidemment échapper à la réprobation de ceux qui n'avaient pas adopté Orphée, mais aussi les adeptes du mysticisme orphique désiraient quand même ne pas être déloyaux vis-à-vis des dieux nationaux et ne pas amoindrir Zeus par leur nouvelle croyance.

Malheureusement les anciens poètes théologiens n'avaient jamais vu Zeus comme un créateur, la tradition ne l'avait pas non plus installé dans ce rôle et il était donc malaisé de le lui faire jouer. Un compromis intervient donc : à Phanès incombe tout le premier et difficile travail de la création et, quand tout est en place, Zeus entre en scène, fait sienne la création, et la recommence. Il s'assimile la nature de Phanès, c'est-à-dire celle d'Éros, le principe de vie, et acquiert un pouvoir créateur qui s'ajoute à sa royauté [28]. Zeus a maintenant à se servir de ce pouvoir, et, mal préparé, il lui faut de l'aide à chaque instant. Ayant dépassé le stade préliminaire, il va trouver la Nuit, cette conseillère infaillible des dieux novices et lui dit littéralement : « Que dois-je faire maintenant ? » (*O. F.*, 164, 165). Proclus lui-même craint qu'il n'y ait là quelque chose d'inconvenant : « Le Créateur de toutes choses alla, dit-on, trouver l'oracle de la

Nuit en présence de toute la Création et d'elle il connut les plans divins et apprit les principes créateurs, sortit enfin de toutes ses difficultés, *si ce n'est pas blasphémer que de le dire* » (*O. F.*, 164).

L'épisode qui nous montre Zeus absorbant Phanès et la Création n'était bien entendu pas l'invention du poète des *Rhapsodies.* Cela n'aurait pas été en accord avec la tendance conservatrice de l'esprit grec. Dans la mythologie ordinaire, Cronos avalait ses enfants, à l'exception de Zeus, qui n'était sauvé que grâce à une supercherie, et dans Hésiode Zeus lui-même avalait Mètis, dont la personnalité se confondait avec celle de Phanès. Plus nous observons l'ingéniosité des Grecs à changer totalement la signification d'une fable ancienne, et moins nous sommes surpris de constater que l'évolution très réelle de leur pensée s'exprime toujours par des métaphores mystiques dont le fond demeure inchangé [29].

Venons-en maintenant au centre même des croyances orphiques, aux récits qui parlent de Dionysos, fils de Zeus, et de ses souffrances. Nous les trouvons exposés et largement cités par les Néoplatoniciens comme faisant partie de l'ensemble orphique et donnés aussi par Clément d'Alexandrie comme tirés d'un poème d'Orphée. Pausanias l'érudit, qui vécut sans doute en même temps que Clément et environ cent cinquante ans avant les Néoplatoniciens, fait cette observation intéressante : « Les Titans furent introduits pour la première fois dans la poésie par Homère ; il dit que c'étaient des dieux habitant sous le Tartare. Onomacrite prit ce nom de Titans dans Homère et institua des rites en l'honneur de Dionysos, faisant des Titans l'auteur de ses souffrances » (Paus., 8, 37, 5 ; cf. Kern, *Test.*, 194). C'est là un des témoignages les plus frappants que nous possédions pour faire remonter au VIe siècle une importante partie de la doctrine orphique. Cette affirmation précise de Pausanias sonne juste et nous n'avons pas à la contester, bien que nos autres sources contemporaines de Pausanias ou postérieures à lui rapportent simplement à Orphée l'histoire de Dionysos et des Titans. Faire confiance à Pausanias ne veut pas dire que nous ignorions les interpolations d'Onomacrite. On sait qu'il publia les poèmes d'Orphée, comme, vers le même moment, furent également publiés à Athènes les poèmes d'Homère. Sans doute ceux-ci furent-ils aussi plus ou moins « revus », mais dans l'ensemble, pour la plupart des Grecs, l'auteur en demeure Homère. Certaines des interpolations introduites dans Orphée, à en juger par la phrase de Pausanias, n'étaient certainement pas minimes, mais la crédulité des gens très pieux dut entrer en jeu. Pour eux Onomacrite était un θεῖος ἀνήρ, un être inspiré ; ils avaient la

certitude que ce qu'il ajoutait provenait d'un esprit de prophétie et de vérité ; grâce à cette conviction, la démarcation entre la théologie originale et celle due à Onomacrite était regardée avec indifférence et s'effaça bientôt. Le résultat se constate fort bien dans une phrase de Sextus Empiricus, qui n'hésite pas à citer comme source : « Onomacrite, dans les *Orphiques*.... » (*Test.*, 191). En plus des références néoplatoniciennes, notons celle-ci prise dans Diodore [30] : « Ce dieu [Dionysos], dit-on, naquit de Zeus et de Perséphone en Crète, et dans ses textes sacrés Orphée dit qu'il fut déchiré par les Titans » (*O. F.*, p. 231). Plutarque rapporte également cette histoire (*De esu carn.*, I, 996, *c* ; *O. F.*, *ib.*), et, avant d'en discuter l'importance, il est bon de donner ici la traduction complète d'un long passage de Firmicus Materne (qui vécut sous Constantin et sous son successeur), tiré de son ouvrage *Sur les erreurs des religions païennes.* Même si toute la citation ne se rapporte pas exactement à notre discussion, nous y trouverons un exemple parfait et intéressant d'Évhémérisme (voir Ziegler, ch. VI, p. 15, et *O. F.*, p. 234). Les dieux portent ici leurs noms romains, ainsi Dionysos devient Liber :

« Liber était fils de Jupiter, roi de Crète, il était né d'une union adultère et son père le faisait élever auprès de lui avec plus de soin qu'il n'eût convenu. La femme de Jupiter, qui s'appelait Junon, poussée par la fureur de son âme de marâtre, tramait des ruses pour se défaire à tout prix de l'enfant. Un jour le père partit en voyage, et, comme il n'ignorait pas les mauvaises dispositions secrètes de sa femme, il craignit que la colère ne la poussât à quelque embûche, et confia la surveillance de son fils à des gardiens qui lui paraissaient sûrs. Junon trouva ainsi l'occasion favorable à l'accomplissement de ses ruses. Encore irritée davantage parce que le père avait laissé en partant le trône et le sceptre à l'enfant, elle gagna d'abord les gardiens par des récompenses et des présents royaux, puis elle introduisit dans le palais des hommes de sa suite, qui s'appelaient Titans, et, ayant fait artistement faire des jouets et un miroir, elle exerça un tel attrait sur l'esprit de l'enfant qu'il quitta le palais et se laissa mener par le désir de son âme enfantine jusqu'au piège qui lui était tendu.

« Il fut pris et tué, et, pour dissimuler toute trace de meurtre, les Titans découpèrent le corps en morceaux et se le partagèrent. Non contents de ce premier crime, et comme ils craignaient fort la cruauté du roi, ils mangèrent les membres de l'enfant, cuits de diverses façons, faisant un repas de chair humaine inouï jusqu'à ce jour. A la sœur de Liber, Minerve, qui avait, elle aussi, pris part au crime, le sort attribua le cœur du jeune homme.

Elle le conserva, à la fois pour avoir une preuve évidente du récit qu'elle comptait faire et pour atténuer la colère paternelle. Au retour de Jupiter, sa fille lui raconta comment le crime s'était déroulé. Alors le père, dans le désespoir du coup pénible qui le frappait et dans la violence aiguë de sa douleur, fit mourir les Titans dans différents supplices. Il ne négligea aucune torture, ni aucun châtiment qui pût servir à sa vengeance, mais il appliqua avec fureur toutes espèces de peines pour venger son fils, sans tenir compte de sa naissance, agissant dans un mouvement paternel, il est vrai, mais avec une autorité tyrannique. Comme il ne pouvait supporter plus longtemps les tourments de son âme désolée et qu'aucune consolation ne pouvait adoucir la douleur de son deuil, il fit faire par un sculpteur une statue en plâtre de son fils, et l'artiste plaça à l'endroit où il avait modelé les lignes de la poitrine, le cœur, grâce auquel la sœur avait dénoncé et fait découvrir l'assassinat. Il lui fit ensuite élever un temple au lieu d'un tombeau et en fit prêtre le précepteur de son fils, qui s'appelait Silène.

« Les Crétois, pour apaiser la colère du tyran furieux, élevèrent au rang de fête le jour anniversaire du meurtre et fondèrent une cérémonie annuelle, qui prenait un caractère plus sacré tous les deux ans. Ils reproduisent successivement tout ce que l'enfant a fait et tout ce qu'il a souffert en mourant. Ils déchirent avec les dents un taureau vivant, rappelant le cruel repas par cette commémoration annuelle, et, en poussant au cœur des forêts des cris discordants de lamentation, ils feignent la démence d'un esprit en délire, pour faire croire que ce crime n'a pas été commis par trahison, mais sous l'empire de la folie. On apporte la boîte dans laquelle la sœur avait à la dérobée caché le cœur de Liber ; par le son des flûtes et le tintement des cymbales, ils imitent le bruit des jouets au moyen desquels l'enfant avait été trompé.

« C'est ainsi qu'une plèbe servile a fait, en l'honneur d'un tyran, un dieu d'un enfant qui n'a même pas pu recevoir de sépulture [a] [31]. »

Nous avons déjà eu l'occasion de faire des remarques sur un sujet qui se trouve encore confirmé ici et sur lequel on ne pourra trop insister au cours de cette étude. Commencer un examen de la littérature grecque avec l'idée d'en faire ressortir les éléments orphiques, et trouver, en avançant, que les traces d'Orphisme s'évanouissent l'une après l'autre comme des bulles de savon, tel a été le triste sort de beaucoup de chercheurs érudits. Et tel sera toujours le sort de ceux qui bornent leurs recherches à des

a. Firmicus Materne, *Sur les erreurs des religions païennes*, trad. Gilb. Heuten, Bruxelles, 1938, éd. de la *Revue de l'Université*.

phénomènes concrets comme les « mythes orphiques » ou les « rites orphiques ». On trouvera bien quelques bribes, mais leur rareté désappointera les chercheurs et, de plus, ne pourra certainement pas faire connaître avec exactitude quelle fut la contribution de la pensée orphique à l'évolution de la religion grecque. Ceux qui voulaient propager en Grèce une idée religieuse n'auraient jamais pensé le faire en inventant de nouveaux mythes et de nouveaux rites, risquant, s'ils l'avaient fait, de s'aliéner dès l'abord les esprits conservateurs qu'ils espéraient influencer. Il fallait plutôt essayer d'insuffler des significations nouvelles aux anciens mythes et aux rites traditionnels qu'on avait sous la main. Notre attention ne doit donc pas se concentrer sur le mythe de Phanès ou sur les souffrances de Dionysos, mais sur les théories de la création et sur la parenté divine qui unit l'humanité. Il nous faut maintenant dire quelques mots d'un certain rituel crétois, parce qu'il fut absorbé par l'Orphisme avec tant d'autres éléments religieux, comme étant approprié aux vues orphiques. Si ces rites furent pratiqués à Athènes, ils y furent sûrement introduits sous le patronage du nom d'Orphée ; ce n'était pas un rituel orphique au sens littéral du terme, n'ayant pas été inventé par les prêtres d'Orphée et n'ayant même pas eu de rapports avec eux à son origine Nous n'aurons jamais de base sûre pour une recherche profitable si nous ne gardons pas présente à notre esprit la conception d'une religion orphique très éclectique dans sa forme, mais très stricte et très originale quant au fond.

L'assertion de Diodore établit nettement que le Dionysos dont l'histoire et les rites prirent une place prépondérante dans le culte et les croyances orphiques était le Dionysos crétois. Il est à peine besoin de mentionner que Dionysos était adoré en d'autre pays que la Crète, et que son origine, du reste assez obscure, se situe dans le Nord de la Grèce plutôt que dans le Sud ; nous pouvons dire, avec presque autant d'assurance, que le dieu des Crétois ne s'appelait pas Dionysos à l'origine. Il y avait beaucoup de dieux appelés Dionysos. Un des interlocuteurs du dialogue de Cicéron (*De natura deorum*, 3, 23) en énumère cinq. Le dieu « en l'honneur duquel, dit-on, les rites orphiques se déroulent » a la quatrième place dans cette liste. Les Crétois, au moins à une époque tardive, pouvaient se vanter du fait que les Grecs du continent leur avaient emprunté leurs rites et se basaient sur cet emprunt pour prétendre à l'origine crétoise de toutes les cérémonies rituelles. Diodore accorde quelque considération à cette prétention extravagante dans un passage intéressant (5, 77) : « J'ai rapporté les histoires que les Crétois racontent sur les dieux,

qu'ils disent nés pour eux. Or, en disant que l'hommage rendu aux dieux, les sacrifices et les initiations mystiques ont été importés de Crète dans le reste de l'humanité, voici, selon eux, le plus sérieux témoignage qu'ils aient à invoquer : la cérémonie d'initiation des Athéniens à Éleusis, qui est probablement la plus magnifique de toutes, et celle de Samothrace, et celle de Thrace parmi les Cicones (qui est le pays d'Orphée l'initiateur). Toutes ces cérémonies ont lieu, dit-on, sous forme de mystères ; mais à Cnossos en Crète, c'est la coutume, comme c'était autrefois, de laisser tous ceux qui le voulaient prendre part à ces rites. Ce qui en d'autre pays n'est divulgué que sous le sceau du secret n'est en Crète nullement caché à quiconque peut désirer connaître ces choses. »

Le rite crétois existait sûrement depuis la plus haute antiquité et, quoique ses éléments aient pu être communs à d'autres peuples aussi, il n'y a plus de raison maintenant de douter que c'est lui qu'adoptèrent les Orphiques. C'est là au moins un point exact dans les affirmations prétentieuses des Crétois. Essayons de mieux définir le rite crétois et les croyances religieuses qui s'y cachaient.

Le rite a été décrit en détail et commenté par Jane Harrison (*Proleg.*, ch. V) et il nous suffira d'en donner ici une brève esquisse. Firmicus Materne demeure notre principal témoin. Certaines parties des rites qu'il décrit sont très peu appropriées au but qu'il leur assigne dans un passage précédent. Un taureau vivant (c'est-à-dire cru, *Proleg.*, 3, pp. 485 et 486) est mis en pièces et mangé par les fidèles et ils se rendent ensuite en bruyante procession dans les bois d'alentour. La musique orgiastique des flûtes et des cymbales ajoute au vacarme, et l'on porte aussi certains objets sacrés, que Firmicus suppose être des reliques.

La période classique nous fournit une description frappante de cette scène dans un fragment des *Crétois* d'Euripide, cité par Porphyre (*De abstin.*, 4, 19). Voici ce passage [32] : le chœur, dit Porphyre, s'adresse à Minos : « O fils de la princesse phénicienne, enfant d'Europe la Tyrienne et du grand Zeus [33], toi qui es maître de la Crète aux centaines de forteresses, me voici, je sors du recueillement des temples couverts du bois de nos forêts natales, leurs joints en véritables cyprès assemblés à l'aide de la hache calybéenne et du ciment qui vient du taureau ; ma vie a été pure depuis le jour où je suis devenu l'initié de Zeus l'Idéen et le berger [34] au service de Zagreus qui-erre-la-nuit, et ayant pris part aux repas de viande crue, et ayant porté haut les torches des courètes, je fus élevé à la dignité sacrée et appelé Bacchos. » La première conclusion à tirer de ce passage est que le Zeus Idéen (du mont Ida en Crète) et Zagreus ne font qu'un,

et que ce dieu n'était certainement pas un Olympien : il appartient à l'autre catégorie de dieux grecs. Ses adorateurs ont vis-à-vis de lui une attitude qui n'est pas purement extérieure ; ils ne le regardent pas seulement comme un maître à qui l'on offre des sacrifices comme l'on propose un marché et de qui l'on attend des faveurs en échange d'une obéissance totale. Ce sont cette fois des cérémonies mystiques dont le but n'est rien moins que l'union avec l'objet d'adoration, comme il apparaît nettement d'après les derniers mots. Ces derniers mots nous apprennent encore que le dieu crétois Zeus-Zagreus était aussi appelé, au ve siècle, Bacchos ou Dionysos. Nous avons aussi connaissance par ce passage d'un rite chthonien de communion avec le dieu, communion qui fut une forme très primitive, autant que nous pouvons en juger : cette communion s'obtenait en mangeant de la chair crue, et nous fiant à ce que dit Firmicus, ajoutons que cette chair crue était celle d'un taureau. La *cista* (corbeille sacrée d'où sort un serpent) était portée en procession ; le mythe y voyait le réceptacle contenant le cœur de Dionysos. C'était l'emblème des attributions mystiques et universelles de Dionysos. Le serpent, qui vit dans la cavité souterraine, était sacré, car il représentait la fertilité de la terre ; sous cette forme, c'était donc le dieu même qui était porté dans la procession des adorateurs. Sur bien des monnaies d'Asie Mineure se voit, depuis le IIIe siècle avant notre ère, la *cista* sacrée avec le serpent qui en sort. La cistophore devint la monnaie ordinaire qui avait cours dans toute la péninsule, et il en fut de même en Crète (cf. Head, *Hist. Num.*, 534, 479). Enfin, nous savons que le point principal d'une cérémonie de communion comportant une allégorie plus ou moins précise, selon le degré d'évolution des fidèles, est l'absorption du dieu lui-même sous une forme corporelle, visible, ou sous forme de symbole ; et par cette incorporation le fidèle croit acquérir l'esprit même du dieu, sa force et sa sainteté ou celle de ses caractéristiques qu'il désire le plus [35].

Essayons maintenant de définir un peu clairement la nature de ce dieu mystérieux de la Crète. Il était Zeus Chthonios, c'est-à-dire qu'il était une des manifestations du dieu suprême, et son domaine était la terre. Ces divinités du sol sont aussi vieilles que l'agriculture, et le dieu-de-la-terre dut être adoré en Crète avant même que les dieux d'Homère, avec leur personnalité humaine et leurs caractéristiques variées, aient élu domicile sur l'Olympe. Zeus à ce moment devint pour les Grecs et leurs voisins le dieu suprême, et en parlant de la divinité agricole les gens simples trouvaient naturel de dire « le Zeus de la terre ». Le nom Zeus s'employa évidemment d'abord dans un sens général, ensuite dans

un sens particulier, puis on revint à la généralisation. Au point de vue historique, la divinité chthonienne de Crète est appelée Zeus au ve siècle ; il est très probable que ce nom a été alors emprunté au dieu suprême des Hellènes. Quel était son nom avant le ve siècle, au temps du roi Minos ? nous ne pouvons le dire avec certitude, mais il est vraisemblable que ce dut être un nom hellénisé en Zagreus ; ce nom a une origine assez obscure, il s'applique toujours à une divinité purement chthonienne. Dans ce qu'on croit être la plus ancienne mention de ce nom, Zagreus est invoqué en même temps que Gê, et Eschyle l'appelle « hospitalier ». L'auteur qui fait cette citation, dit qu'Eschyle l'appelait le frère de Hadès, et Callimaque le nomme fils de Perséphone [36]. Quant au nom même, la théorie la plus convaincante (plus convaincante que bien des étymologies) est celle qui le rapproche du mont Zagron * (entre l'Assyrie et la Médie) (cf. Miss G. Davis, *Zeus*, I, 651). C'était un nom oriental qui émigra en Crète en passant par la Phénicie. L'étymologie accréditée chez les Grecs donnait à ce nom le sens de « grand chasseur » (*Etym. magn.*, s. v.). Ce qui nous intéresse surtout est de noter que ce nom était crétois avant d'être grec et l'opinion de Miss Davis le confirme. Les rares références ne nous renseignent pas par elles-mêmes et il nous faut nous contenter de ce qu'elles impliquent sûrement, c'est-à-dire le caractère purement chthonien du dieu à qui ce nom appartient. Nous supposerons donc que Zagreus était le nom original d'une divinité chthonienne de la Crète et que les circonstances donnèrent à ce nom et aux rites qui s'y rattachent une renommée très étendue ; ce n'est peut-être là qu'une théorie séduisante, mais ajoutons cependant que le titre original du dieu crétois ne se retrouve certainement pas dans les autres noms dont on le gratifia plus tard, lorsque son culte prit une extension plus grande. Cette idée vient aussi en protestation contre une habitude prise pour dissimuler notre ignorance et qui consiste à dire « c'était un nom orphique », c'est-à-dire le nom orphique de Dionysos. Chaque fois qu'on trouve une allusion à un récit orphique des souffrances du dieu, soit dans les textes néoplatoniciens, soit dans des écrits antérieurs, on voit le nom de Bacchos ou Dionysos. Pour découvrir le nom de Zagreus à propos de cette histoire, il nous faut recourir à Nonnus ou au pseudo-Nonnus (cf. *O. F.*, p. 230).

Depuis le temps d'Homère, le culte orgiastique de Dionysos, le dieu thrace, devenait rapidement le rival de la religion calme et raisonnable des Olympiens. Faire ici l'exposé de ce culte serait une pâle répétition du huitième chapitre de la *Psyché* de Rohde. La fièvre des Bacchantes nous est en tout cas assez familière

pour faire surgir en nous des images appropriées. Il suffira de souligner quelques traits pour illustrer notre comparaison. Les sectateurs de Dionysos s'en vont en procession, dansant sur les montagnes, employant diverses méthodes pour provoquer en eux l'état second qu'ils recherchent, c'est-à-dire la folie de l'extase. Ils poussent des cris bruyants, ils jouent de la flûte et frappent sur des cymbales. Ayant atteint le point culminant de leur frénésie, ils mettent en pièces et dévorent crue une victime qui est un animal. Dionysos leur apparaissait alors sous forme d'un taureau. Le but suprême, c'était l'union avec le dieu, c'était de devenir soi-même un autre Bacchos, grâce à ces états de transe et aux repas sacrés [37]. Est-il donc si surprenant que, dans une période qui fut pour les Grecs une ère de colonisation et d'expansion non moins qu'un temps où l'intérêt religieux était vif, est-il donc si surprenant que le dieu crétois soit devenu Dionysos ? Quoi d'étonnant à ce que les Crétois aient adoré la même divinité que les Thraces, la même qu'adorèrent plus tard beaucoup des Grecs eux-mêmes ? Je ne veux pas, en disant cela, laisser de côté ou nier la parenté raciale des Thraces et des Phrygiens, la similitude entre le culte dionysiaque de Thrace et certaines religions asiatiques, la possibilité que les Crétois soient venus à l'origine de l'Anatolie méridionale, et je ne repousserai pas la conclusion que les rites thrace et crétois soient, dans leur origine préhistorique, nés sur le même sol et identiques en tout. Ces recherches sont au fond étrangères à l'histoire de l'orphisme ; le point important est que, pour les Grecs historiques, il existait une séparation très nette entre ce qui était au Nord par rapport à eux, et ce qui était au Sud, et qu'ils trouvaient là matière à comparaison et à conclusion.

Les récits d'Euripide et de Firmicus remontent tous deux à une époque où l'unité du culte crétois avec le culte normal de Dionysos était un fait reconnu et établi. Le *myste* du Zeus idéen devenait un « Bacchos ». Euripide lui-même ne cache pas qu'il est séduit par les cérémonies saisissantes du dieu thrace, et sa pièce *Les Bacchantes* est notre plus riche source d'information en ce qui touche à ce culte. Ces récits peuvent donc être regardés comme peu propres à nous fournir des renseignements sur les rites crétois. Mais en subissant le contact de la Grèce, ou de la Thrace à travers la Grèce, est-ce la religion crétoise qui fut obligée de s'adapter aux nouvelles formules, ou est-ce qu'elle absorba simplement dans ses pratiques millénaires le nom des dieux étrangers ? Il y a une forte probabilité à priori pour cette dernière solution. L'importante et antique civilisation crétoise ne fut pas l'élève de la culture qui vint lui succéder sur le continent, c'est

elle qui engendra cette culture. Si le culte orgiastique fut accueili par de l'opposition, comme il le fut dans bien des parties de la Grèce, cette opposition fut surtout motivée par le mépris qu'on avait pour les Thraces, qui, aux yeux des Grecs, étaient des barbares et en dehors de leur monde. Vis-à-vis de la Crète, l'attitude grecque était très différente : c'était le pays et le lieu de naissance du Zeus grec ; l'idée étrange de le faire naître en Crète ne poussa jamais les Grecs à l'hérésie de dire qu'il s'agissait là d'un dieu totalement différent, le dieu d'un autre peuple qui avait pris le nom de leur propre dieu. La sainteté et l'universalité du dieu suprême de Crète étaient bien enracinées dans l'esprit grec, et sous le nom de Zeus ce dieu régna incontesté depuis le temps d'Hésiode. Ce fut le fait d'écrivains post-classiques, tels que Callimaque, de soulever la question des différents lieux de naissance de Zeus ; l'origine crétoise du dieu suprême des Grecs troubla beaucoup ceux des Anciens qui débutèrent dans la science de la mythologie. Il est donc probable que le rituel du *myste* crétois ne subit pas beaucoup de changements en s'identifiant aux mystères du Dionysos continental, et tout nous donne à penser que cette union fut rendue plus facile par une similitude primitive. Le culte d'un dieu à la forme de taureau est nettement indiqué par les rites crétois. Est-ce que les Crétois empruntèrent cette image à Dionysos ? Les fables de Pasiphaé, du Minotaure et d'Europe nous fournissent la réponse à cette question.

Il est temps pour nous de quitter ce mélange de religions thrace et crétoise, au milieu duquel nous risquons de perdre de vue notre sujet, qui est l'esprit orphique. Je crois véritablement que la religion d'Orphée prit naissance au VIe siècle : c'est une impression qui se forme et qui s'affirme dans l'esprit lorsqu'on se pénètre de la pensée et du culte orphiques. Il est difficile de réunir une masse de preuves concrètes à l'appui de cette thèse, puisque c'est surtout une atmosphère particulière de pensée qui est probante, comme étant caractéristique de l'Orphisme ; s'il est vrai qu'Onomacrite fut un des promoteurs du mouvement, cela renforce nos vues, et d'autres témoignages entreront aussi en ligne de compte à mesure que nous avancerons dans notre étude. Je dois ajouter, entre parenthèses, que cette impression n'exclut nullement la possibilité que certains poèmes aient été, dès avant le VIe siècle, communément attribués à Orphée. S'ils ne le furent pas, il n'est pas aisé de comprendre pourquoi des réformateurs du VIe siècle, comme Onomacrite, décidèrent de se mettre eux et leurs œuvres sous le patronage d'Orphée. Ce qu'il faut surtout se rappeler, c'est que ces premiers poèmes dits d'Orphée n'étaient pas orphiques, si l'on donne à ce mot le sens qui sera bien défini

lorsque nous aurons fini ce chapitre. Au VIe siècle, donc, un esprit nouveau fut introduit dans la religion grecque par des hommes qui faisaient d'Orphée leur prophète et du culte de Dionysos l'essence de leur religion. D'après ce que nous savons d'Onomacrite et de son rôle, nous pouvons supposer qu'un des centres du mouvement était Athènes. Or, à Athènes, au temps d'Onomacrite, le culte orgiastique de Dionysos était aussi connu qu'il l'était dans sa Thrace natale. Deux passages d'Aristophane (*Les Grenouilles*, 357, *Les Nuées*, 985) montrent nettement que le rite qui consistait à manger la chair crue du taureau était familier à l'assistance, bien que l'un des passages implique que ce n'était pas là un genre de choses qui se faisait encore [38]. De fait, le culte de Dionysos était déjà universel en Grèce à cette époque, il y avait déjà « plusieurs Dionysos », et le dieu crétois lui-même, soyons-en sûrs, était déjà devenu Dionysos par son contact avec la forme hellénique du dieu thrace.

Les adeptes de l'Orphisme voulaient, si l'on ose dire, mettre du vin nouveau dans de vieilles bouteilles, et donner à leur pensée nouvelle un cadre ancien de cultes et de mythes connus ; voilà qu'ils se trouvaient en présence d'un culte dionysiaque répandu partout, avec, bien entendu, des variantes dues aux localités diverses et à la nature des dieux dont il usurpait ou partageait la place. Nous pouvons seulement nous demander quelle était la forme de pensée que les orphiques choisissaient pour interpréter leurs aspirations ; faisons cependant cette réserve que l'enthousiasme religieux populaire n'a pas la subtilité nécessaire pour faire des différences entre les variations de culte et de mythe d'un même dieu, qui se transporte à travers le temps et l'espace.

Le rituel a été mentionné incidemment dans ce chapitre ; par lui, on peut élucider la mythologie orphique. Nous avons des preuves de l'origine crétoise du mythe de Dionysos. Le problème que nous avons maintenant à résoudre est celui-ci : Quelle sorte de fond mythologique Onomacrite trouva-t-il en Crète ? (Nous nommons Onomacrite simplement comme un des représentants de la réforme religieuse du VIe siècle.) Pour dire les choses brièvement, il dut trouver un composé du Zeus crétois et de Dionysos. L'ancien culte chthonien existait toujours, mais la mythologie crétoise avait dû subir un rude assaut de par l'invasion de divinités étrangères ayant des fonctions semblables, mais des noms différents. Lorsque Onomacrite regarda vers la Crète et écrivit son poème sur les souffrances de Dionysos, il devait déjà exister en Crète un état de choses qui fut décrit plus tard par Euripide et où le *myste* du Zeus idéen devenait en même temps l'initié de Zagreus et aspirait à ne faire qu'un avec Bacchos.

Au moment où les Orphiques voulaient revivifier la religion par leurs idées nouvelles, le rite dionysiaque était absorbé en Crète par l'ancienne religion crétoise, la conséquence normale étant l'identification de l'ancien dieu crétois avec Dionysos. En allant plus loin et en indiquant en détail certaines possibilités, y compris l'adoption de ces divers éléments par les Orphiques, je préviendrai tout d'abord le lecteur qu'il ne s'agit là que de possibilités. Notre étude est telle qu'aucune certitude dans les détails n'est à espérer ; Platon, il est vrai, nous assure que ce n'est pas perdre son temps que de le passer à élaborer des explications raisonnables. Ce travail nous aidera donc tout au moins à mettre de l'ordre dans nos idées et pourra nous faire comprendre les influences réciproques de ces deux éléments religieux, le culte et le mythe. Voici donc notre explication :

Il y avait trois traits marquants dans l'ancien rituel crétois : la procession qui portait le serpent, emblème du dieu chthonien ; deuxièmement le sacrifice du taureau avec le repas qui suivait ; enfin une sorte de danse guerrière où des jeunes guerriers entrechoquaient leurs armes. En ce qui concerne ce dernier trait, la documentation n'est pas directe, mais repose sur l'idée que l'histoire des Courètes est un mythe « étiologique ». C'est l'un des cas les plus nets de ce genre de fable, et personne, que je sache, n'a mis en doute la justesse de cette supposition ; la danse même a été mise sur le compte d'un sortilège pour amener la pluie, ou d'une manifestation de magie expiatoire, ou d'une cérémonie d'initiation, ou de salutations au soleil levant, ou simplement d'une joie de vivre physique et bruyante. Le culte de ces premiers Crétois s'adressa sûrement à un dieu unique, doué d'ubiquité, le génie suprême de la terre.

Les Hellènes imaginatifs s'installent maintenant avec leurs propres dieux dans le siège de cette antique civilisation dont les ruines sont leur héritage. Le dieu principal des Crétois est assimilé par eux à Zeus, leur dieu tout-puissant. De ce contact naît la fable de la naissance de Zeus, que nous trouvons dans Hésiode et ailleurs. Ce ne sont que des généralités, mais c'est tout ce que nous pouvons trouver de plus précis sur les origines et les circonstances de ces mythes. Voici l'histoire d'Hésiode : Rhéa avait donné plusieurs enfants à Cronos et celui-ci, ayant entendu dire qu'un de ses enfants usurperait un jour son trône, les avala tous. Rhéa, pleine de chagrin, alla trouver sa mère, la Terre, pour lui demander conseil, et lorsqu'elle fut sur le point de mettre un autre enfant au monde sa mère l'envoya en Crète. C'est là qu'elle donna naissance à Zeus et le cacha dans une caverne du mont Ida. Les génies crétois appelés Courètes dansaient autour de l'enfant

en entrechoquant leurs boucliers pour que ses cris ne puissent être entendus. Ce récit, qui convient si peu au Zeus Olympien d'Homère, a reçu un assentiment universel, comme étant l'un des canons de la mythologie grecque. La danse des jeunes guerriers crétois est encore considérée comme un rite commémorant le sauvetage de Zeus. Le culte de Zeus demeura chthonien, son adepte devenant lui-même « un nouveau Courète », et Zeus ayant le titre de Couros. Ce nom signifie simplement jeune homme en grec et ce fut de la danse des « Kouroi » de Cnossos que toute la fable des Courètes est sortie [39].

Pendant ce temps, le culte orgiastique de Dionysos avait envahi la Grèce, y introduisant ses processions nocturnes, pleines de frénésie, aux porteurs de torche, aux adorateurs délirants, et ses repas de chair crue qui suivaient le dépècement de la victime. Après avoir rencontré une certaine opposition, ces rites s'incorporèrent à la vie du peuple en touchant ses sentiments, en satisfaisant les instincts d'exubérance et d'exaltation qui poussaient les esprits religieux à vouloir s'évader d'eux-mêmes pour se fondre dans un être supérieur et universel. Cette religion arriva jusqu'en Crète et y retrouva des croyances analogues qui y avaient cours depuis des siècles, alors le Zeus idéen devient Dionysos ; à partir de ce moment, ils ne font qu'un ; mais si, pour ses adorateurs crétois, Dionysos s'identifiait au Zeus idéen, c'était donc en son honneur aussi que la danse rituelle s'accomplissait ; lui aussi avait été sauvé à sa naissance par une troupe de génies bienveillants ; sans quoi, la danse commémorative n'aurait eu aucune signification. Un autre trait aida à ce transfert mythologique : il y avait une autre catégorie de génies ou esprits, qui ressemblaient aux Courètes et qu'on appelait Corybantes ; ils étaient probablement originaires de l'Anatolie du Nord [a], et se rattachaient au début à la Grande-Mère de Phrygie, dont le culte était du même type extatique que celui de Dionysos. Le verbe grec κορυβαντιάω signifie être dans un état d'extase ou de frénésie sacrée où les hallucinations deviennent



Fig. 11. — Dionysos enfant entouré de personnages armés, monnaie provenant de Magnésie en Ionie. (Cook, *Zeus*, 2, p. 153, fig. 128 ; cf. ch. IV, note 4 du présent ouvrage).

a. Je dis « du Nord » à cause du β, si l'étymologie vient bien de κορυφή. Wilamowitz l'a récemment nié, simplement parce que le nom Corybante n'est pas grec (cf. *Der Glaube der Hellenen.*, I, 129). Mais ce nom vient assurément d'une langue très proche du grec.

possibles. Tout naturellement, ces prêtres de la déesse phrygienne se transformèrent de très bonne heure en serviteurs de Dionysos, puisque des hommes venant de Thrace émigrèrent en Phrygie avec leur religion vers le second millénaire avant J.-C. Dionysos avait déjà, comme on pense, ses serviteurs attitrés, et pour un Crétois, ceux-ci ne pouvaient être que les Courètes. Ce n'est qu'une théorie, mais assez plausible. Le fait est là : dès que la littérature grecque sort pour nous des temps obscurs, c'est-à-dire vers le VIe siècle au plus tard, nous voyons Courètes et Corybantes identifiés les uns aux autres. Pour Sophocle et Euripide, ils ne font qu'un. Des traits orgiastiques caractéristiques des Corybantes s'introduisent dans le culte des Courètes, culte primitivement simple qui devait au début être dépourvu de violences. Ce qui est plus important pour nous, c'est que les serviteurs de Dionysos, qu'on les nomme Courètes ou Corybantes, sont représentés entourant le dieu enfant et frappant leurs boucliers de leurs sabres [40] (cf. fig. 11).

Tout cela s'est fait sans l'assistance des Orphiques. Les orgies propres à Dionysos n'ont rien à voir avec les influences orphiques, qui sont, sur beaucoup de points importants, en contraste absolu avec ces rites violents, nous le constaterons en étudiant les pratiques orphiques. Comme exposé de la religion dionysiaque sous sa forme brute, nous n'avons rien de mieux que *Les Bacchantes* d'Euripide. Les mystères orphiques les plus secrets, ceux que l'on ne doit pas divulguer, auxquels certaines des autres pièces d'Euripide font allusion (voir plus loin, ch. VII), sont laissés de côté dans *Les Bacchantes* en faveur de la liberté et de la rudesse du culte thrace pur. Pourtant, dans *Les Bacchantes*, se mêlent tous les éléments dont j'ai parlé.... Un doute subsiste : si Dionysos enfant était représenté entouré de génies protecteurs, ses adorateurs crétois savaient-ils de quoi il devait être protégé ? Il est très peu probable que l'esprit religieux, tout en acceptant d'identifier le Zeus idéen au Bacchos, ait aussi transféré intégralement le mythe de la naissance de Zeus à Dionysos. La Grèce elle-même avait fait de Dionysos le fils de Zeus, et cela facilitait la confusion de leurs natures et de leurs fidèles. Mais l'imagination grecque devait hésiter à faire de Dionysos le fils de Cronos ; elle hésitait plus encore à attribuer à Zeus, par logique, la même conduite déplorable envers ses enfants que Cronos, son père, avait eue envers les siens. Nous ne trouvons d'ailleurs aucune allusion à cela. Il y eut encore d'autres récits concernant la naissance de Dionysos, récits qui la supposaient extraordinaire, mais jamais on n'y trouve de raison pour la présence d'une garde armée près de l'enfant. Il faut bien se dire que ce qui nous paraît profondément illogique dans cette fusion entre Zeus idéen et Dionysos

n'apparaissait pas du tout sous le même jour aux pieux adeptes de ces cultes. Il est probable que le Crétois du VIe siècle ne cherchait pas de raison à la protection de l'enfant Bacchos, il n'en cherchait pas parce que cela lui était indifférent. Et, quant à nous, nous ne savons donc rien de certain. Il dut exister un mythe se rapportant au supplice de Dionysos et se reliant étiologiquement au dépècement des victimes par les sectateurs du dieu ; ce mythe fut sans doute à peine retouché par Onomacrite, et c'est sa version que cite Pausanias en disant : « Onomacrite attribuait aux Titans les souffrances du dieu. » Quoi qu'il en soit, nous en voilà arrivés à peu près au point où les Orphiques durent se manifester. Ils se manifestèrent parce qu'ils voulaient prêcher une religion nouvelle, une ligne de conduite basée sur l'origine de l'humanité, et il leur fallait un cadre mythique pour présenter leur doctrine. En étudiant la religion grecque, les érudits protestent souvent, et avec juste raison, contre ceux qui attribuent l'origine d'un rite ou d'un mythe à l'invention d'un seul homme ou d'une sorte de comité désigné pour cette fonction. Ce n'est pas de cette façon que les mythes ou les rites se forment. Mais l'élaboration du phénomène appelé Orphisme pose un problème très différent de celui d'un mythe ou rite particulier, même si ce mythe a été utilisé par les sectateurs d'Orphée. Toute notre documentation tend à prouver que l'Orphisme fut à son origine le produit de quelques esprits dont l'activité fut limitée à une certaine période. Nous n'hésiterons pas à conclure que les Orphiques méditèrent sur les éléments religieux qui existaient avant eux et que j'ai exposés ; ils inventèrent, ou tout au moins arrangèrent d'après un modèle ancien une explication possible de l'image du petit Bacchos entouré de génies agités et bruyants. Ce furent les fidèles d'Orphée qui dirent que l'enfant avait été attaqué par les Titans, que sa garde avait été insuffisante, que les Titans le tuèrent et mangèrent de sa chair. S'il existait déjà une fable « étiologique » relatant le meurtre du dieu, la consommation de sa chair en faisait sans doute partie, puisque c'était là un des rites admis (voir appendice I, plus loin). Le fait essentiel est que ce sont les Orphiques qui ajoutèrent les Titans au récit. Lorsque Zeus fit la guerre aux Titans, comme nous le raconte Hésiode, ses armes furent le tonnerre et la foudre ; c'est grâce à cela que le maître des dieux mit le feu à la terre autour des Titans et que les flammes les brûlèrent et causèrent leur défaite. Le but des Orphiques était évidemment de réunir le plus d'éléments familiers possibles pour encadrer leurs doctrines, et en voilà qui remplissaient les conditions voulues. Les Titans viennent de commettre leur crime, et Zeus les attaque avec ses armes

fameuses. Les Titans sont brûlés et de leurs cendres sort la race humaine. Cette conclusion est originale, elle est purement orphique (toute notre documentation le prouve) parce qu'elle contient l'idée toute orphique du mélange en nous d'une nature terrestre et d'une nature divine. Et nous terminerons ici notre explication raisonnable, comme Timée, par une prière à tous les dieux et déesses pour que cette explication ne leur soit pas désagréable, et que, en ce qui nous concerne, elle ne soit pas incohérente.

Avant de laisser de côté le crime des Titans, il faut encore dire quelque chose des jouets grâce auxquels, selon le mythe, l'enfant-dieu fut attiré et tué. Clément d'Alexandrie donne le récit suivant du crime (*Protr.*, 2, 17 ; 2, 18, 1 ; cf. *O. F.*, 34) : « Les mystères de Dionysos sont tout à fait barbares. Lorsque ce dieu était encore enfant, les Courètes dansaient et sautaient autour de lui tout armés, mais les Titans s'introduisirent par ruse près de lui, attirèrent son attention avec des jouets enfantins et le déchirèrent membre par membre, pauvre enfant sans défense, comme le dit le poète des mystères, Orphée de Thrace :

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,
μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

« Des toupies variées, des poupées articulées et de belles pommes dorées venant des Hespérides à la voix claire. »

Les symboles énumérés dans le mystère sont des objets sans signification, mais il est peut-être utile de les considérer attentivement : des osselets, une balle, des toupies, des pommes, un miroir, une pelote de laine.

Il y a plus d'un siècle, Lobeck, dans un passage d'une surprenante érudition (*Aglaophamus*, 699 et suiv.), était prêt à démontrer que malgré l'idée d'une signification magique attachée à ces objets chacun d'eux n'était bien à l'origine que ce qu'il paraissait être : un vrai jouet d'enfant. Ce qui serait le plus fortement à l'encontre de la thèse de Lobeck ce sont les mots κῶνος et ῥόμβος des vers orphiques ; le premier de ces mots signifie pomme de pin, et des pommes de pin étaient en effet portées par les sectateurs de Dionysos dans les processions, ils les plaçaient au bout de leurs baguettes ou *thyrses*. Le second de ces mots a le sens approximatif de crécelle, instrument bruyant qui est ou a été utilisé dans les cérémonies religieuses des peuples primitifs de bien des pays. Il se trouve que ces deux mots signifient aussi tous deux « toupie ronflante (toupie d'Allemagne) » [41], et Lobeck alla jusqu'à découvrir un passage d'un écrivain grec qui expliquait exactement la différence entre les deux toupies ; n'importe

quel garçon, paraît-il, savait que le ῥόμβος n'était pas la même chose que le κῶνος. L'une de ces toupies était de celles qu'on fouette, et l'autre pas. Nous verrons bientôt qu'il a été prouvé (Lobeck l'ignora) qu'il s'agissait ici de toupies ronflantes (toupies d'Allemagne). Les osselets, la balle et les poupées articulées ne demandent pas d'explication. Ces poupées sont littéralement des « jouets qui courbent leurs genoux », aimable image qui nous fait croire que, malgré tous ses emprunts poussiéreux à Hésiode, l'auteur n'a pas oublié son enfance. Le dernier objet de la liste, selon Clément d'Alexandrie, est une pelote de laine. Lobeck croit que c'est un mot introduit dans le texte par suite d'une erreur, quoiqu'il n'en présente pas de correction possible. Il prétend que tous les objets cités par Clément comme « symboles dans le mystère » ne sont que la nomenclature des jouets offerts à l'enfant. Il rejette la pelote de laine avec ces mots : « *Quid enim puer ludibundus lana succida facere possit ?* » Ce n'est guère concluant ! Quand Lobeck lui-même nous cite des passages de l'*Étymologique* montrant qu'un sens religieux était attaché à la laine (elle était employée, dit Photius, d'accord avec l'*Étym. magn.*, dans des cérémonies mystiques et pour des sortilèges, et cela surtout à Athènes) il nous amène, par son savoir même, à mettre en doute le caractère non symbolique des jouets. Nos doutes vont croissant lorsque nous voyons qu'il n'est pas question du miroir ni des pommes des Hespérides dans son chapitre sur ce sujet ; or ni le miroir ni les pommes n'entrent très aisément dans la catégorie de jouets ordinaires et classiques comme la balle, les poupées, les toupies et les osselets. Clément continue, immédiatement après le passage cité plus haut, et nous révèle le contenu des cassettes sacrées en usage dans les mystères de Bacchos. Il s'agit de gâteaux pour les sacrifices, de plantes sacrées : lierre, férule, grenade ; un serpent y est aussi mentionné : c'est là, sans aucun doute, comme Lobeck le pensait, une simple extension de la nomenclature précédente, celle des jouets offerts à Dionysos, et Clément d'Alexandrie veut nous faire entendre qu'ils étaient enfermés et exposés dans les *cistae mysticae*. « Voilà donc, conclut Lobeck, quels étaient les mystères fameux des *cistae*, c'étaient soit des modèles, soit des souvenirs des jouets de Bacchos enfant, soit encore diverses sortes de gâteaux sacrés. » Lobeck insiste jusqu'au bout sur la différence qu'il fait entre les deux, les jouets d'une part, les gâteaux de l'autre ; mais il y a en tout cas une chose certaine, c'est que, d'après la description de Clément, les deux sortes d'objets sacrés, jouets se rattachant au mythe, et symboles religieux, n'étaient pas distincts mais bien confondus. Clément parle des jouets et les appelle les symboles

du mystère, puis semble dire que ces jouets et d'autres objets différents étaient enfermés dans les cassettes mystiques. Dans ces conditions, on peut supposer que dans la liste des objets présentés à l'enfant, certains étaient véritablement des jouets, qui dans la suite prirent une signification religieuse, à cause de leur rôle dans l'histoire de Dionysos ; les autres objets étaient des symboles sacrés mêlés à l'histoire à cause de leur caractère mystique particulier. Il n'est pas nécessaire, en vérité, de les mettre tous sur le même rang. Il faut toujours nous rappeler que l'histoire relatée sous cette forme ornementée, l'enfant-dieu au premier plan, la liste des jouets et les Titans pleins de ruse, n'est pas le produit d'une imagination primitive, mais bien plutôt une élaboration artificielle due à quelques esprits réformateurs, citoyens d'une nation civilisée. Rien ne saurait mieux être en accord avec les méthodes orphiques que l'introduction parmi les jouets ordinaires d'un ou deux objets qui possédaient pour eux une signification profonde. Le miroir en est peut-être un exemple. Les Néoplatoniciens y voyaient certainement une allégorie de la nature humaine, et Plotin lui-même daigna la remarquer, quoiqu'il garde habituellement, contrairement à ceux de son école, un silence absolu au sujet de la théologie orphique (*O. F.*, 209). Proclus voit en Dionysos se regardant dans le miroir une image du monde éternel intelligible opposé au monde passager de la naissance et de la mort ; il introduit là des notions tirées du platonisme qui ne pouvaient pas avoir existé dans les cerveaux de ceux qui ont créé l'histoire (*O. F.*, *ib.*). Néanmoins, les Orphiques voulaient, eux aussi, illustrer leur doctrine, et il se peut que cette allégorie traduise la double nature de l'homme, son essence qui constitue sa véritable personnalité, et son élément terrestre venant des Titans, qui n'est rien de plus qu'un état passager. Nous ne pouvons que faire des conjectures, tout en admettant qu'un miroir était tout indiqué pour divertir l'attention d'un enfant. Le même raisonnement s'applique aux pommes d'or des Hespérides. Rien, avouons-le, n'est plus propre à séduire un enfant que des pommes bien dorées offertes en présent ; ces pommes venaient des confins du monde et il paraît étrange qu'on ait pris la peine de les faire venir de si loin, alors que les poupées et les osselets auraient pu suffire à occuper l'enfant. Rappelons-nous que les pommes d'or du Jardin des Hespérides symbolisent l'immortalité, et que Dionysos devait ressusciter après le meurtre ; sa mort devait par là donner l'espoir de l'immortalité à la race des hommes qui viendrait après lui.

Une découverte archéologique a éclairé d'une façon très vive, mais inattendue, le mythe de l'enfant divin et de ses jouets [42].

Cette découverte provient du sanctuaire des Cabires à Thèbes en Béotie, dont les fouilles furent entreprises par des Allemands à la fin du XIXe siècle. Ces Cabires * sont des dieux de provenance incertaine, peut-être phénicienne, mais peut-être aussi originaires de la Grèce même, dont le domaine principal, aux temps classiques, était l'île de Samothrace (source autorisée : Hérodote, 2, 51). C'étaient des dieux bienveillants qui donnaient les fruits de la terre et protégeaient les marins ; le culte qu'on leur rendait sur l'île comportait des mystères, auxquels Hérodote dut être initié. Il y a peu de témoignages littéraires pour nous indiquer que le culte existait aussi sur le continent grec, bien qu'Hérodote fasse des allusions au fait qu'il aurait pu être à l'origine un culte



Fig. 12. — Fragment d'un vase provenant du Cabirion de Thèbes (*Ath. Mit.*, 1888, pl. IX).

particulier aux Pélasges. En plus de ces renseignements assez vagues nous trouvons une simple mention du fait que les Cabires étaient adorés à Thèbes et que ce culte aurait pour fondateur un homme de naissance athénienne (cf. Pausanias, 4, 1, 7). Les fouilles procurèrent une masse de renseignements concernant ce culte, renseignements d'un ordre direct qui nous enchantent et qui sont l'apanage de l'archéologie ; ils montrent un de ces Cabires adoré à côté d'un enfant, et les offrandes qui leur étaient destinées et qu'on a retrouvées impliquent qu'aux yeux des paysans de Béotie c'est l'enfant qui était le plus important. On trouva en effet sept cents petites figurines de terre cuite représentant des jeunes garçons pour cinquante statuettes seulement de Cabires couchés. Sur un vase du IVe siècle avant J.-C., nous voyons un Cabire à demi étendu sur un lit avec l'enfant debout devant lui (fig. 12) ; leurs titres sont écrits au-dessus d'eux, on voit le mot ΚΑΒΙΡΟΣ peint au-dessus du personnage couché qui porte une barbe, et au-dessus de la tête de l'enfant se lit simplement ΠΑΙΣ, l'Enfant. Un fait remarquable, c'est que le

Cabire ressemble à Dionysos, tel qu'on le voit sur les vases de style attique. C'est un homme portant la barbe, à demi étendu, sa tête est couronnée de lierre et il porte un vase de vin dans sa main. N'y eût-il pas eu de nom inscrit au-dessus de lui, personne n'aurait hésité à le prendre pour Dionysos. Chacun sait, bien entendu, que Thèbes, scène des *Bacchantes* d'Euripide, honorait principalement Dionysos, et il semble bien que le dieu Cabire, ayant été transplanté à Thèbes, s'identifia à Dionysos. A la lumière de cette découverte, on trouve un sens possible et fort intéressant à une remarque émanant d'un membre de la troupe méprisée des scoliastes, remarque jusqu'alors regardée comme due seulement à la pensée confuse d'un demi-érudit. Le scoliaste commentateur d'Apollonius de Rhodes dit (cf. I, 917) : « D'autres disent qu'il existait autrefois deux Cabires, le plus âgé étant Zeus, le plus jeune Dionysos. » Il y a là une confusion certaine, mais qui doit son origine à ce culte où se mêlaient le Cabire, l'Enfant et Dionysos. Conforme à cette citation est une phrase de Cicéron (*De natura deorum*) que nous avons déjà eu l'occasion de citer et où sont énumérés cinq « Dionysi », le troisième étant « *Cabiro patre* ».

La partie la plus intéressante des découvertes reste à présenter : parmi la masse d'offrandes votives trouvées dans le sanctuaire se trouvaient certains objets, soit en bronze, soit en terre, qui sont, sans qu'il y ait de doute possible, des toupies ronflantes (fig. 13) et d'autres objets en forme d'osselets ; ce sont là les spécimens les plus remarquables, mais il y en a d'autres qu'on peut certainement aussi assimiler à des jouets : petites tasses, petits pots, et des perles de verre. Une liste d'offrandes a été également retrouvée et comprend quatre osselets, une toupie et un fouet.

Nous estimons donc que le témoignage littéraire en faveur d'une croyance en un enfant divin (témoignage tiré de la théogonie orphique) est illustré d'une façon frappante par ces découvertes. Nous voilà matériellement convaincus de l'existence d'un culte qui a un enfant pour dieu, et dont les fidèles apportent en offrande les présents qui peuvent le mieux satisfaire un enfant : des jouets. Il est difficile d'admettre que ces deux témoignages soient sans aucun lien ; mais il faut savoir maintenant comment ces liens se sont formés. Presque tout ce que nous connaissons du culte thébain des Cabires, indépendamment des découvertes archéologiques, est contenu dans un extrait de Pausanias qui a déjà été donné (4, 1, 7). Voici le passage complet : « Méthapos était de race athénienne, et était le fondateur de mystères et de cultes orgiastiques de toutes sortes. [En plus de l'exemple ici mentionné, c'était lui le fondateur des mystères Cabires à

Thèbes.] Or, il plaça aussi une image dans la chapelle des Lycomides avec une inscription qui dit.... »« Ce que veut Pausanias, c'est prouver quelque chose au moyen de cette inscription et la référence au culte thébain est seulement là pour situer le personnage de Méthapos. Par rapport à nos recherches, le renseignement est assez piètre, mais Pausanias nous dit tout de même que ce culte fut fondé par un Athénien. Le fait que ce Méthapos connaissait bien le culte des Lycomides est assez significatif et l'on peut supposer qu'il faisait même partie de cette secte, puisqu'il était autorisé à placer une image et une inscription dans leur sanctuaire. Ces Lycomides étaient une ancienne famille de l'Attique qui remontait au roi Pandion, et Pausanias dit ailleurs (9, 30 ; cf. *O. F.*, 304) qu'ils connaissaient les hymnes orphiques et les chantaient dans leurs cérémonies religieuses.

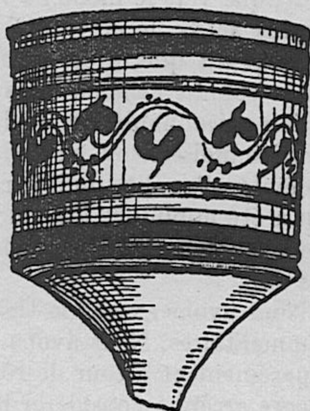


Fig. 13. — Toupie de terre trouvée au Cabirion de Thèbes. (*Ath. Mitt.*, 1888, pl. 426, fig. 18).

Ce témoignage littéraire concernant l'origine attique du culte thébain se trouve confirmé par les objets découverts à Thèbes, qui, au point de vue du style, sont purement attiques. Des considérations archéologiques désignent également le VIe siècle comme date probable de l'introduction de ce culte, puisque les fondations du temple le plus ancien de ce pays datent du VIe ou du Ve siècle. Il ne doit donc pas s'agir là d'un culte proprement thébain, ou même d'une religion importée dans les temps obscurs comme put l'être celle de Dionysos, mais bien de croyances artificiellement implantées aux temps historiques (nous en sommes réduits à faire des conjectures de ce genre puisque malheureusement on ignore quand vivait Méthapos). Cela étant, je tirerai les conclusions suivantes : le mythe de Dionysos enfant et de ses jouets se forma d'abord à Athènes au VIe siècle ; nous avons trouvé de bonnes raisons de le supposer dans le passage où Pausanias parle du rôle d'Onomacrite dans la construction de ce mythe. C'était un mythe orphique au sens complet du terme, puisqu'il avait été composé au nom d'Orphée par des hommes qui prêchaient, en ce nom-là aussi, une nouvelle doctrine religieuse. Ce mythe et les mystères orphiques étaient familiers (ainsi qu'une masse d'autres connaissances mystiques) à un Athénien nommé Méthapos, qui,

le premier, introduisit en Béotie le culte des Cabires. Un homme dont Pausanias pouvait dire qu'il était « le fondateur de mystères et de cultes orgiastiques de toutes sortes » devait croire, ce qui était assez facile à tous les adeptes de ces sortes de religions, que les dieux adorés sous des noms différents et en des endroits différents, mais avec les mêmes rites, n'étaient en réalité que des manifestations diverses d'un seul dieu. Ce Méthapos n'hésitait sans doute pas à identifier un dieu à un autre ou à transférer au culte de l'un les mythes de l'autre. L'identification du dieu Cabire à Dionysos était particulièrement aisée à Thèbes alors que Dionysos et ses mystères s'y étaient déjà établis. Étant importé d'Attique vers le moment où les réformateurs orphiques étaient le plus actifs, le culte des Cabires se nuança d'Orphisme. J'ai souvent dit que la certitude se rencontrait rarement dans une étude comme celle-ci, mais cette fois nous trouvons une explication raisonnable qui s'adapte bien aux rares faits précis que nous connaissons et, en parlant d'un culte, nous avons au moins pu éviter d'en dire qu'il « trahit une influence orphique », phrase qui a été appliquée à beaucoup de religions anciennes sans que nous sachions très bien nous-mêmes ce que nous voulons dire par là.

Nous avons exposé la théogonie orphique, simplement et sans commentaires. Nous avons discuté sur certains points de détail séparément et à tour de rôle, mais nous ne nous sommes point encore arrêté à considérer la théogonie dans son ensemble, nous n'en avons pas évalué la somme de pensée philosophique ou religieuse qu'elle pouvait recéler, nous n'avons pas défini cette pensée. Toutes ces considérations seront mieux à leur place lorsque nous étudierons les rapports de la doctrine orphique avec d'autres vues philosophiques ou religieuses de la Grèce, mais il nous faut, avant d'en arriver là, compléter notre étude de l'Orphisme par celle de son eschatologie et de ses pratiques.

Il y a encore, toutefois, certains problèmes préliminaires que nous voulons indiquer brièvement avant de clore ce chapitre, car il nous faut savoir quelle attitude adopter vis-à-vis de ces problèmes avant de nous lancer dans des comparaisons entre l'Orphisme et les autres formes de la pensée grecque. Un de ces problèmes préliminaires consiste à nous demander quelle est la somme de pensée religieuse qui est contenue dans la théogonie, et nous tenterons maintenant, *more aristotelico*, d'énoncer clairement le problème et ses inconnues.

Nous serons immanquablement gêné pour comparer l'Orphisme au reste des religions grecques si nous ignorons quels sont les éléments orphiques de la religion grecque et quels sont ceux qui

ne le sont pas. Toute connaissance littéraire du sujet nous montrera que les comparaisons sont faites le plus souvent sans se baser sur cette analyse ; il est d'ailleurs fort malaisé de procéder différemment, nous en avons un exemple dans la religion de la période gréco-romaine. On s'accorde généralement à trouver que les Néoplatoniciens voyaient dans les poèmes orphiques des idées qui étaient les leurs et qui, en réalité, n'avaient rien à voir avec l'Orphisme. Même cette opinion, qui ne peut pourtant être taxée de hasardeuse, devrait se baser sur une définition plus exacte du terme « Orphisme ». La religion orphique existait bien encore à l'époque des Néoplatoniciens (un écrivain chrétien parle des *sacra Dionysi, etiam nunc Orphica nominantur*, et un mythographe de l'ère chrétienne cite les croyances des *discipuli Orphei* (cf. Kern, *Test.*, 99, et *O. F.*, 213) ; mais si nous ne pouvons donner le nom d'Orphisme aux croyances de ceux qui, en un certain temps, se disaient adeptes d'Orphée, il est difficile de savoir quel sens nous pouvons appliquer à ce terme.

Mais la croyance attribuée aux *discipuli Orphei* est que le Bacchos déchiré était l'âme de l'univers. Jamblique, lui aussi (*De anima*, Kern, *O. F.*, p. 96 et suiv.) donne l'étiquette orphique à l'idée d'une âme unique et universelle qui se multiplie dans les êtres vivants. C'était l'Orphisme de leur époque, qui ne doit pas être négligé lorsqu'on discute sur l'Orphisme de ce temps-là. Aux yeux d'un érudit, ces vues peuvent paraître très différentes de la religion orphique de huit ou neuf cents années plus tôt, mais, après tout, les différences ne seront certes pas plus grandes que celles qui existent entre le Christianisme d'aujourd'hui et celui des premiers Chrétiens, si seulement nous pouvions regarder aussi objectivement la religion existante que celle qui n'est plus. Peut-être qu'en parlant des *discipuli Orphei* le mythographe pensait aux Néoplatoniciens, dont les fréquentes citations de poèmes orphiques pouvaient fort bien faire croire à un contemporain que leurs textes méritaient semblable qualificatif. Je suis sûr que les Néoplatoniciens ne s'en seraient pas offusqués, et je ne doute guère que beaucoup d'entre eux n'aient été véritablement initiés aux mystères orphiques. C'est là cependant un cas extrême et qui soulève des difficultés supplémentaires propres à lui-même, difficultés que nous envisagerons séparément dans notre investigation. Le problème principal qui se pose est dans le rapport existant entre l'Orphisme et la pensée classique grecque et aussi la définition de l'Orphisme dans sa forme initiale. Sur ce point, nos investigations du chapitre actuel nous ont appris ce que nous ne pouvons nous permettre d'oublier : tout argument qui présente l'Orphisme comme une forme primitive

de religion est condamné d'avance. Les Orphiques montraient un véritable génie pour transformer la signification d'un cadre mythologique ou rituel (ils n'auraient pas été des Grecs s'ils n'avaient pas eu cette faculté) et ils trouvèrent parfois l'occasion de prêcher leur doctrine par l'intermédiaire de symboles qui étaient à l'origine très frustes et très primitifs. En devenant orphiques, ces symboles se transformèrent ; si nous voulons étudier la pensée orphique, nous ne saurions être trop méfiants et nous devons bien faire la distinction entre le caractère pré-orphique d'un mythe ou d'un rite, qui peut être totalement étranger à l'Orphisme, et sa signification en tant que partie de la religion orphique. Bien rares sont ceux qui iraient contredire cette définition de l'Orphisme, ou qui contesteraient l'obligation qui en résulte pour nous ; mais néanmoins l'existence préalable de beaucoup des cadres de l'Orphisme prête à confusion. C'est ainsi qu'un érudit, tout en étant parfaitement conscient de la spiritualité et du génie de transformation qui est l'apanage de l'Orphisme, n'a pas évité le terme « Orphisme primitif », terme qui porte en soi une fausse association d'idées.

Le caractère artificiel de l'Orphisme nous a été dévoilé grâce à des indications à la fois extérieures et intérieures de la théogonie ; je choisis à dessein ces épithètes « extérieures » et « intérieures » : elles expriment bien, en effet, le contraste entre la transformation raisonnée que l'auteur orphique impose au cadre mythique de ses conceptions philosophiques et la façon spontanée et naturelle dont les mythes semblent surgir au milieu d'un peuple. Par indication intérieure, j'entends la combinaison ingénieuse des mythes qui permet d'en faire sortir un sens que les éléments primitifs de l'histoire n'auraient jamais été chargés d'exprimer. Des exemples frappants en sont la fable de Phanès avalé par Zeus et aussi celle des souffrances de Dionysos ; le premier récit illustre la notion d'un dieu créateur, l'autre l'adjonction d'un élément divin dans la nature humaine. L'indication extérieure, c'est la tendance de la documentation à se concentrer sur le VIe siècle, comme pour en faire la période la plus propice aux débuts de cette religion, Athènes étant le centre le plus probable de son premier développement. Athènes, au VIe siècle, n'était pas une communauté primitive, c'était une ruche débordant d'activité intellectuelle ; c'est justement là, en l'absence de toute autre indication extérieure, qu'on aurait situé les augures d'un système compliqué comme celui des théogonies orphiques. Ainsi se corroborent les unes les autres les indications extérieures et intérieures ; admettons toutefois la prépondérance du témoignage intérieur, autant que nous pouvons en juger en l'état actuel de notre étude.

Extérieurement, nous avons peu de chose pour nous guider si ce n'est les traditions concernant Onomacrite et la fondation par un Athénien du culte des Cabires à Thèbes. D'autres documents seront cités en leur temps et à leur place : telle sera la réapparition d'Orphée dans les traditions attiques (voir plus loin, ch. VII) et peut-être les natures enchevêtrées de l'Orphisme et du Pythagorisme que les Anciens croyaient être deux côtés du même système philosophico-religieux.

Dans la masse de littérature moderne qui existe sur ce sujet, ce sont toujours les expressions d'Otto Gruppe auxquelles on revient ; elles sont en effet un bel exemple de pensée claire et de discussion cohérente. C'est lui qui dresse devant nos yeux l'image d'un auteur orphique qui, ayant à traduire une idée philosophique, est gêné dans son expression par les mythes déjà existants auxquels il l'a liée. Là se cache la réponse à l'une des plus troublantes questions auxquelles doit répondre un spécialiste de ces sujets : qu'est-ce qu'un « mythe orphique » ? Pouvons-nous supposer que des mythes aussi frustes que ceux des textes orphiques furent composés en vue de transmettre un message spirituel ? Non, cela nous est impossible, si nous croyons que ce sont les Orphiques qui ont inventé ces mythes ; oui, nous pouvons le supposer si nous pensons qu'ils ont repris le cadre mystique transmis par un temps plus primitif et qu'ils l'ont remodelé pour l'adapter à leurs propres conceptions. Pourquoi se sont-ils donné le mal de refondre ces mythes au lieu de s'en évader ? Sur ce point nous avons également donné quelques aperçus (voir plus haut, même chapitre) et dans ce résumé final je préfère simplement répondre à cette question par une autre : pourquoi l'histoire de Jonas et de la baleine est-elle encore lue à haute voix dans les églises du siècle si éclairé qui est le nôtre ?

Lorsque Gruppe allègue que la théogonie orphique fut destinée par ses auteurs à traduire une idée philosophique, Gruppe avait l'intention de dire également en quoi consistait, à son avis, cette opinion philosophique. Nous tenterons de le suivre dans cette voie un peu plus tard. Nous ne terminerons pas ce chapitre, je crois, sans avoir quelque lumière sur une question qui est d'importance, puisqu'elle doit aussi nous ouvrir l'accès à un autre stade de notre étude ; il s'agit de la question suivante : quelles bases possédons-nous pour croire a priori que la théogonie orphique contient une idée philosophique quelconque ?

APPENDICE

1. La « passion » de Dionysos (v. page 149).

Mon texte ne comporte qu'une esquisse très brève, qui ainsi ne peut nuire à la clarté de l'ensemble ; mais il y a toute une documentation à envisager en ce qui concerne le supplice infligé à l'enfant Dionysos. Voici ces documents :

I) Au British Museum se trouve un vase attique à figures rouges, qui date probablement du début du IVe siècle avant J.-C. et sur lequel la scène est peinte (*B. M. Cat. vases*, 3.188, nº E. 246 ; *J. H. S.* II, 1890, 343 ; A. B. Cook, *Zeus*, I, 654, voir fig. 14). Au milieu se tient un personnage barbu en costume thrace tenant sur son bras gauche le corps nu et inerte d'un enfant. De sa main droite, il porte à sa bouche un des membres qu'il a évidemment arraché au corps de l'enfant. Sur la gauche se tient Dionysos, reconnaissable à ses longs cheveux ondés, mêlés de lierre et de vigne, et portant le thyrse dans sa main droite. Il tend la gauche vers le personnage central. A droite, un Thrace, grand et barbu, qui porte un bâton, paraît s'enfuir et regarde en arrière par dessus son épaule. L'interprétation des gestes et des expressions qu'on voit sur les figures des vases grecs est souvent à la merci d'impressions subjectives, mais c'est sans éprouver le moindre doute que je décris l'attitude de ces personnages : Dionysos, par son geste et son expression, montre à la fois son effroi et sa protestation ; le Thrace qui s'enfuit à droite exprime bien sa crainte et son indignation. (Je décris le vase d'après nature.)

II)*. Les Lénéennes étaient les fêtes d'hiver de Dionysos à Athènes, ainsi appelées de ληναί = Ménades (Hésychius donne ληναί βάκχαι, et voir d'autres références dans Cook, *op. cit.*, I, 667, nº 4). Le scoliaste d'Aristophane (*Schol. Rav. Ar. ran.*, 479) dit que cette cérémonie comprenait un cri d'appel au dieu, que lançait l'assistance sur l'injonction d'un prêtre, et sans doute ce cri était-il suivi d'une manifestation divine. Clément d'Alexandrie (*Protr.*, I, 2, 1er F., p. 3, 26 et suiv. Stählin appelle les poètes tragiques les « Lénéens », ληναΐζοντας) et son scoliaste commente ainsi ce mot « Un chant rustique, qu'on chantait sur le pressoir à vin, et qui relatait l'histoire de Dionysos déchiré. » Si cet hymne était accompagné d'une scène mimée en représentation de la passion du dieu, ainsi que le propose Cook, peut-être est-ce à l'origine de la tragédie attique (*op. cit.*, p. 678). Une tragédie était jouée au cours des rites de Dionysos, et il est surprenant de voir le nombre de pièces qui ont pour sujet le supplice de héros variés, dont beaucoup ressemblent étroitement à Dionysos. A côté des *Bacchantes* d'Euripide, remarque Cook, il existait des pièces sur Penthée et Pélias par Thespis (Pélias était coupé en morceaux et bouilli dans un chaudron par ses filles, qui s'imaginaient lui rendre ainsi sa jeunesse), deux pièces d'Eschyle sur le thème de Penthée



FIG. 14. — Le supplice de Dionysos (*British Museum Cat. Vases*, 3.188, nº E. **246**).

et plusieurs encore par Iophon et d'autres. Nous pouvons y ajouter *Les Bassarides* d'Eschyle, pièce qui raconte comment Orphée fut déchiré.

Plus proche de notre étude est le chant qui relatait le supplice de Dionysos ; c'est là en effet un témoignage de la plus haute valeur ; il dut contenir le germe du *hiéros logos* orphique sur ce sujet, et qui sait si vers le v[e] siècle le *logos* d'Onomacrite ne fut pas celui qui était le plus universellement adopté et chanté par un rhapsode aux Lénéennes ? Cela ne veut pas dire que ceux qui prenaient part au festival étaient tous des Orphiques au sens le plus complet de ce mot. Les vrais adeptes d'Orphée savaient mieux que personne que peu nombreux étaient ceux qui pouvaient véritablement se dire les fidèles du dieu (πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι). Ceux qui méritaient le titre orphique de « pur » s'étaient donné des règles de vie ascétique et exigeante, c'était le petit nombre et les dogmes contenus dans la littérature orphique étaient beaucoup plus répandus que ces règles. L'interprétation de la scène peinte sur le vase est assez délicate : premièrement, je crois que nous risquerions de créer une équivoque en supposant qu'on voit là les Titans du mythe orphique. Le meurtre d'un enfant et le fait de manger sa chair faisaient partie des rites féroces d'une époque plus sauvage et plus sombre, rites qui ne s'étaient pas effacés de la mémoire grecque, alors que la seule idée d'un pareil sacrifice aurait dû paraître horrible. (Pour trouver d'autres preuves des vestiges de cette période, voir, par exemple, dans *Zeus* la partie consacrée à l'omophagie humaine [I, 651 et suiv.], étudier aussi le culte de Zeus Lycaios [*ib.*, 654] et les sacrifices d'enfants à Ténédos [*ib.*, 675] ; voir encore les sacrifices à Dionysos Omestès, avant la bataille de Salamine, qui étaient considérés comme un fait terrifiant, mais réel, Plutarque, *Thémistocle*, 13, cité dans *Zeus*, 1657, [n° 1.] Même dans la religion thrace, un animal fut assez tôt substitué à la victime humaine, et les Athéniens se contentèrent bientôt de chants décrivant le sacrifice que les rites étaient censés commémorer et accompagnèrent peut-être l'hymne en question de scènes mimées. Mais la forme originale du rite n'était pas perdue de vue pour cela, et même, malgré son horreur, elle exerça longtemps une sorte d'attrait superstitieux, comme si, en réalité, elle avait constitué le sacrifice par excellence ; peindre ces rites sur un vase était une satisfaction sans inconvénient. C'est un *rite* qui est représenté sur le vase, et non un *mythe*. Il est à peine besoin de dire que la présence du dieu lui-même à son propre sacrifice n'a rien d'extraordinaire : l'adepte convaincu croyait fermement qu'il était présent aux cérémonies de son culte ; la tête légèrement grotesque de Dionysos a cependant ici un vague aspect de masque ; peut-être ce personnage est-il censé représenter un des fidèles qui jouait le rôle du dieu dans un drame sacré.

Si les sacrifices humains avaient fini par répugner aux Athéniens, de telles pratiques étaient encore plus révoltantes pour des Orphiques dignes de ce nom, j'espère pouvoir le démontrer plus tard. Si nous

devons voir en ce décor de vase des traces de l'influence orphique (et rien n'est plus vraisemblable, puisqu'il s'agit d'une scène dionysiaque peinte à Athènes au IVe siècle), je la verrais, pour ma part, dans le geste de protestation du dieu et dans la fuite horrifiée du second Thrace. Orphée apprit à son peuple qu'ils adoraient les vrais dieux de la mauvaise façon ; Dionysos semble dire, sur ce vase, comme le fait Jéhovah par la bouche d'Amos :

> Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes
> Je n'y trouve aucun agrément ;
> De vos sacrifices de bêtes grasses
> Je ne fais aucun cas.

Pour illustrer ces vues morales, un Orphique, nous semble-t-il, aurait fort bien pu retracer le rite initial sous la forme crue et horrible qui avait été abandonnée depuis longtemps, mais que le sectateur de Dionysos devait logiquement regarder comme la seule valable. Les Orphiques n'enseignaient pas la non-croyance au supplice de l'enfant-dieu, mais ils voulaient faire naître la conviction que ce n'était rien de plus qu'un crime abominable.

2. KORÉ.

Il y avait deux mythes orphiques de Koré ; l'histoire de son rapt par Zeus, son père, et celle de son enlèvement aux Enfers par Pluton. Ce n'est que la première de ces fables qui trouve sa place dans la théogonie et dans l'« anthropogonie » ; la relation de la deuxième fable a donc été laissée de côté jusqu'à maintenant. L'histoire de Zeus et de Koré est un élément essentiel du principal mythe orphique de la création et sa présence n'a donc pas besoin d'être justifiée. Le motif qui a inspiré une version orphique de l'enlèvement bien connu de Koré par Pluton n'est pas aussi clair. Peut-être les Orphiques tentèrent-ils de faire une sorte de concurrence aux mystères d'Éleusis, soit en essayant de s'assurer une place prépondérante dans le sanctuaire, soit en se donnant les moyens de rivaliser avec les célèbres mystères attiques. C'est, de plus, un fait surprenant, lorsqu'on songe aux affinités crétoises et asiatiques (d'Anatolie) des Orphiques, qu'on n'y donne nulle part de place importante à la Mère ou à la Vierge divine, ni à aucune figure correspondant à la déesse éphésienne Artémis ou Cybèle. Peut-être cette adoption de Déméter et de Koré par les Orphiques a-t-elle été faite en vue de combler une lacune dans le cycle mythique qui faisait la base principale de la doctrine. Nous verrons bientôt que les modifications apportées par les Orphiques à l'histoire que conte Homère consistent surtout en importations du culte établi en Anatolie.

Koré, dont le nom signifie simplement Vierge, s'identifie dans toutes les traditions connues à Perséphone, fille de Déméter et de Zeus. Étant fille de la terre féconde, ou de la déesse des moissons, l'imagination populaire lui assignait probablement une double fonction : celle de reine des morts et celle de déesse de la fertilité ; cela explique qu'il y ait eu à son propos deux sortes de légendes.

D'après la fable la plus courante, sur laquelle se basent les rites d'Éleusis, elle fut enlevée par Hadès, qui voulait la faire régner avec lui parmi les morts. Dans la théogonie orphique elle est séduite par son propre père Zeus, et elle devient ainsi la mère de Dionysos. Cette union contredit la tradition grecque habituelle et semble donc être la version spéciale des Orphiques, puisqu'elle concorde avec tout le récit bizarre du crime des Titans, avec la naissance de l'humanité et la dualité de sa nature. La version orphique de l'enlèvement de Koré par Pluton diffère de la fable éleusinienne par certains détails importants, et elle semble en même temps former, à l'intérieur du cycle orphique, un mythe tout à fait distinct de celui de l'union de Koré avec Zeus et de ses conséquences. La tradition confirme nos vues en ne rattachant pas ce récit à une théogonie, mais en le présentant comme un poème séparé. Ces deux fables n'ont pas dû avoir de lien entre elles, puisque, même à l'origine, elles semblent bien ne pas avoir été écrites par le même auteur, ni même composées pour la même communauté. La tendance orphique vers un syncrétisme mystique rendait leur coexistence plus facile. Hadès et Dionysos ne faisaient qu'un et Zeus était-il après tout si différent d'eux ? Un hymne orphique (reconnu pour être d'une époque plus tardive) nous dit que les Euménides sont les « pures filles de Zeus Chthonios et de la belle vierge Perséphone ». (*O. F.*, 70, 21). Leur père était-il Zeus ou Pluton ?

Tout cela était troublant pour les Néoplatoniciens, qui détestaient laisser quoi que ce soit d'inexpliqué, et qui dépensaient en éclaircissements une partie de leur meilleur jargon. Voici à ce propos ce que dit Proclus (*Theol. Plat.*, 6, 11, p. 370 ; cf. *O. F.*, 198) : « Les fonctions de Koré sont doubles : la première se manifeste dans la sphère supra-terrestre, où, comme on nous dit, elle est unie à Zeus et où, par cette union, elle donne naissance au créateur unique du monde divisé (c'est-à-dire Dionysos) ; la deuxième fonction a trait au monde souterrain et il s'agit alors de Koré, qui fut, dit-on, enlevée par Pluton. » Et ailleurs (*O. F.*, 195) : « ... C'est pourquoi le théologien dit que les deux divinités opposées (soit Zeus, dieu du monde supérieur, et Pluton, roi du monde inférieur) créent avec Koré les premières choses et les dernières, mais le dieu du milieu (c'est Poseidon, dieu de la mer), même sans elle.... On dit pour cette raison que Koré est, tantôt séduite par Zeus, tantôt enlevée par Pluton. » A un autre moment c'est le contraste entre les mystères éleusiniens et ceux des orphiques qui semble le plus curieux à Proclus (*O. F.*, 195) : « ... Car, en vérité, les théologiens qui nous ont transmis les saints mystères disent que Koré vit en premier lieu dans les sphères supérieures où elle habite la demeure de sa mère, que sa mère lui a préparée dans un endroit loin du monde ; elle vit aussi dans les lieux souterrains, où elle règne avec Pluton sur les habitants des Enfers. » Jusqu'ici, ces mots ne représentent pour nous que le mythe éleusinien selon lequel Koré demeurait la moitié de l'année sur terre avec sa mère et l'autre moitié sous terre avec Pluton. « De tout cela, dit Proclus,

comment comprendre que Koré soit l'épouse à la fois de Zeus et de Pluton, dont l'un, selon les mythes, lui fit violence, et l'autre l'enleva? » La preuve que le récit orphique de l'enlèvement est à l'origine une œuvre attique du VIᵉ siècle avant J.-C. a été trouvée par L. Malten et il a aussi présenté une analyse de ce qui nous en est parvenu, pour montrer en quels points ce texte diffère de la version d'Homère. Son article (Altorphische Demetersage, *Arch. Rel. Miss.*, 1909, p. 417 et suiv.) est convaincant et a eu l'assentiment général. Il n'est pas nécessaire de citer ici cette documentation entière, mais seulement un ou deux de ses points les plus intéressants. Un long papyrus découvert il y a quelque trente ans (*O. F.*, 49) est suffisamment bien conservé pour qu'on puisse voir que c'est une version ou une paraphrase de l'enlèvement de Koré que l'auteur du papyrus attribue à Orphée. Le texte correspond en somme à la version orphique racontée par Clément d'Alexandrie (*O. F.*, 50-72) et fait remonter la fable au Iᵉʳ siècle avant J.-C.) ; se servant de la preuve offerte par ce papyrus, Malten démontre que les paroles prononcées par le chœur d'*Helena* (Euripide, 1301 et suiv.) ont pour origine la version orphique. Cette même version est représentée par une peinture sur l'autel d'Hyacinthe à Amyclée, peinture que les archéologues disent être de la fin du VIᵉ siècle. Telles sont les « positions-clés », elles sont de plus corroborées par une masse de témoignages plus minimes et par les preuves générales de l'activité orphique à Athènes au VIᵉ siècle, dont nous donnons de nombreux exemples dans cet ouvrage.

Voici les différences les plus importantes entre le récit et celui de l'*Hymne homérique à Déméter* : dans la version d'Homère, Perséphone était emmenée en Sicile *. Déméter, errant à sa recherche, était prévenue de son rapt par le Soleil. En arrivant à Éleusis, elle recevait l'hospitalité de Kéléos, le roi du pays et de son épouse Métanire ; leur fille Iambe, par ses jeux, distrayait la déesse, la persuadant de surmonter son chagrin et de restaurer ses forces en buvant du *kykéon*. Le fils du roi et de la reine, que Déméter avait nourri, était Démophon. Dans la version orphique le lieu du rapt était Éleusis même ; étant à la recherche de sa fille, Déméter était reçue dans l'humble demeure d'un pauvre homme, Dysaules (« mal logé »), et de sa femme Baubo. Les deux fils de ces pauvres gens, Triptolème et Eubule, informèrent Déméter du rapt dont ils avaient été témoins tout en gardant leurs troupeaux. Clément d'Alexandrie leur ajoute Eumolpos, le fondateur des mystères d'Éleusis, qui, à un moment que nous ne pouvons déterminer, se trouve donc englobé dans le récit orphique ; celle qui réussit à faire sourire la déesse et à lui faire boire le *kykéon* est ici Baubo, et ce qu'elle fit pour amuser Déméter est proprement obscène ; il est probable qu'Eubule ne fut qu'une adjonction postérieure, mais Triptolème peut très bien avoir déjà eu sa place dans le récit initial du VIᵉ siècle (cf. Malten, p. 440 et suiv. ; pour Eubule, voir plus loin ch. V). Malten fait remarquer une différence de ton caractéristique entre Kéléos, le roi, et Dysaules, le pauvre homme.

Baubo est une figure curieuse ; elle a tous les traits d'une création

de l'imagination populaire et primitive ; elle est une sorte de loup-garou et plus tard s'associera tout naturellement à Hécate la redoutée (cf. *Hymn. Mag.*, Abel, *Orphica*, p. 289 ; cf. *O. F.*, 53). Dieterich a prouvé sans contestation possible que ce nom signifie « ce qu'elle montra à Déméter », c'est-à-dire la contrepartie féminine du symbole phallique. Une inscription provenant de Paros prouve que Baubo y partage le culte de Déméter, de Koré et de Zeus Eubuleus (bon conseiller), et Malten suppose que les Orphiques empruntèrent ce personnage à Paros.

Gruppe croit avec plus de raison que ce fut le contraire. (La version orphique du rapt semble avoir eu plus d'influence que d'autres récits orphiques, sans doute parce qu'elle tentait de faire triompher le mythe orphique aux dépens de ceux d'Éleusis ; elle y réussit, partiellement au moins, et sa mythologie influa sur celle d'Eleusis [cf. Malten, p. 441].) Il existe encore un autre document, qui est assez important et qui a été presque complètement ignoré des spécialistes de « Baubo » dans Pauly-Wissowa par ces mots : « Der Kult der Baubo begegnet uns allein auf der Insel Paros. » Elle est trouvée en Galatie (*C. I. G.*, 4142) sous la forme βαβό (βαβοῖ, datif, est la forme employée par l'inscription de Paros). Ce n'est pas le seul témoignage que nous ayons : il existe une autre inscription qui est étudiée plus loin (II-III) et Asclépiade de Tragilos (IVe siècle avant J.-C.) dit que Baubo et Dysaules étaient les parents de Misé, personnage du culte asiatique d'Anatolie autant que de la tradition orphique. Voir, par exemple, Dieterich dans *Philologus*, 52, 1 et suiv., et Kern dans *Genethl. für Robert*, Halle, 1910, *nachtr.*, et surtout Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel.*, 1437, nº 2 ; ce dernier croit probable que Baubo, Misé et Dysaules ont tous leur origine dans la religion phrygienne, mais personne d'autre ne semble avoir pris cette idée en considération, pas plus que *C. I. G.*, 4142, qui est tout juste cité par Gruppe dans une longue note (1542, note 1). Il y a aussi les feuilles d'or de Thurium (*O. F.*, 47), dont Malten utilise les inscriptions pour sa reconstitution de la version orphique du rapt et qui montrent que Déméter et Koré font partie directement et sans doute possible du cercle de Cybèle. En examinant la théogonie, nous nous sommes trouvé plus d'une fois obligé de nous tourner vers l'Anatolie pour l'origine des mythes orphiques. Que nous ayons eu raison de le faire se verra encore mieux d'après la documentation présentée ici.

NOTE. — La documentation ancienne concernant Baubo peut être ainsi cataloguée :

I. *Documentation littéraire :*

I) MICHEL PSELLOS, *O. F.*, 53.

II) Hymne magique à Hécate, ABEL, *Orphica*, p. 289, v. 2.

III) HÉSYCHIUS, s. v. *Baubo*.

IV) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *O. F.*, 50-52.

V) Pap. Berol, 44 ; cf. *O. F.*, 49, v. 81.

VI) Asclépiade de Tragilos, ap. HARPOCRATE s. v., *Dysaules*. Concernant l'étymologie :

VII) HÉRONDAS, 6-19.

VIII) EMPÉDOCLE, ap. HÉSYCHIUS, s. v. *Baubo* ; voir aussi DIETERICH, *Philol.*, 52-3 ; cf. *Kl. Schr.*, 127.

II. *Documentation épigraphique ;*

I) Inscription de Paros, Ier siècle avant J.-C., *I. G.*, 12, 5, 227 ; cf. BECHTEL, *Gr. Dial. Inschr.*, 3, 2, 590, n° 5441, et aussi COOK, *Zeus*, I, 669, note 2.

II) Inscriptions de Galatie, datant de l'Empire romain, *C. I. G.*, 4142, cités par GRUPPE, *Gr. Mythol. üb. Rel.*, 1542, note 1.

III) KERN, *Inschr. v. Magnesia*, 215 *b* ; W. QUANDT, *De Baccho in Asia Min. culto*, Halle, 1913, 162. Une image de Dionysos ayant été miraculeusement découverte à Magnésie sur le Méandre, la cité envoya consulter l'oracle de Delphes et reçut l'ordre de fonder un culte. Trois Ménades furent prises à Thèbes pour venir à Magnésie et l'une reçut le nom de Baubo. La date de l'oracle remonte sans doute au IIIe siècle ou au IIe avant J.-C. Comme il ne peut pas être douteux que la Ménade reçut le nom de la déesse ou du génie qui portait ce nom, cela nous montre que Baubo existait déjà sur le sol d'Anatolie à une date précédant celle de l'inscription de Paros.

III. *Documentation artistique :*

1) Une statuette de Priène (WIEGAND et SCHRADER, *Priene*, p. 161) fut cataloguée comme statue de Baubo par DIELS, *Poet. philos. frag.*, sur Empédocle, p. 153.

2) Une statuette de terre cuite trouvée en Italie est désignée par COOK comme étant Baubo (*Zeus*, 2, 131, fig. 79), bien que KERN, dans PAULY-WISSEWA, conteste cette opinion. Des références modernes sont données par COOK (*Zeus*, 2, 131, note 5). A sa liste, très complète, je voudrais seulement ajouter la *Psyché* de ROHDE et l'*Hermès* de KERN (1890, p. 8), où KERN compare les traits de Baubo avec quelques-unes des peintures sur vases trouvées au Cabirion thébain (voir ci-dessus) et où il démontre que la caricature était un élément de la littérature et des monuments orphiques. R. M. DAWKINS, dans *Journ. Hell. stud.*, 26 (1906), note que le nom de Baubo est demeuré à travers les âges et nous est parvenu. Dans une scène bouffonne de carnaval, ou pièce rituelle de la Thrace moderne, Baubo (« un mot qui, dans le parler local général, signifie vieille femme ») est le nom de la vieille femme qui transporte un enfant dans un berceau en forme de panier, encore maintenant appelé *likno**.

3. Je présente sous forme d'appendice une version des véritables fragments métriques attribués par Kern à la *Théogonie rhapsodique* et numérotés comme les *Orphicorum fragmenta* ; après le numéro de chaque citation se verra le nom de l'auteur qui l'a présentée :

61. ARISTOCRITE LE MANICHÉEN (le poète parle à Musée) : « Ces choses, garde-les en ton esprit, cher fils, et en ton cœur connaissant bien tout ce qui s'est passé autrefois, même ce qui touche Phanès. »

62. MALALAS : « Seigneur, fils de Latone, archer habile, puissant Phébus, qui vois tout, qui règnes sur les mortels et les immortels ; ô Hélios, toi qui es porté dans les airs sur des ailes d'or, c'est maintenant la douzième fois que j'ai entendu ta voix ; c'est toi qui as parlé, et c'est toi-même, archer habile, dont j'invoque le témoignage. »

63. *Etymologicum Magnum* : « Ceux-là sont appelés du nom de Géants parmi les dieux sacrés, car ils naquirent de la Terre (Gê) et du sang du Ciel (Ouranos). »

(Ces fragments sont placés au début par KERN, parce que soit eux-mêmes soit leur contexte indiquent le numéro du *hiéros logos* d'où ils sont extraits « ne quis me reliquias ordine genuino disponere ausum esse opinetur ».)

66. PROCLUS : « De ce Chronos, celui qui est sans âge, dont les conseils sont impérissables, naquit Éther et un grand abîme béant s'étendant de ce côté et de l'autre, et il était sans limites et sans fond ni fondations. »

67. PROCLUS : « (Tout était confus) à travers l'obscurité brumeuse. »

70. DAMASCIUS : « Alors le grand Chronos fabriqua dans l'Éther divin un œuf argenté. »

71. Proclus : (*a*) « Et il se mouvait sans cesse dans un vaste cercle. »
(*b*) « Et il commença dans un cercle merveilleux. »
72. Proclus : « Et au moment de la naissance de Phanès, l'abîme brumeux qui était en bas et l'éther sans souffle furent déchirés. »
73 et 74. Lactance : « Premier-né, Phaéton, fils de l'Éther élevé. » (Proclus fait cette citation en mettant soit l'adjectif élevé, soit l'adjectif « plein de beauté ».)
75. *Etym. magn.* : « Celui qui est appelé Phanès... parce qu'il apparut dans l'Éther en premier lieu. »
76. Hermias (à propos de Phanès) : « Avec deux paires d'yeux regardant d'un côté et de l'autre. »
78. Hermias (à propos de Phanès) : « ... avec des ailes d'or, il allait de côté et d'autre ».
79. Proclus (à propos de Phanès) : « ... élevant la voix d'un taureau et d'un lion furieux ».
81. Proclus : « Femelle et Père était à la fois le puissant dieu Ériképaios (Éricépée). »
82. (*a*) Proclus, Olympiodore : « Chérissant dans son cœur le rapide et aveugle Éros. »
(*b*) Proclus (à propos de Phanès) : « ... la clé de l'esprit ».
83. Proclus (à propos d'Éros-Métis) : « Un puissant génie qui marchait toujours sur leurs pas. »
85. Proclus : « Un génie terrible, Métis, qui porte en lui la semence honorée des dieux, et que tous les bienheureux de l'Olympe élevé avaient coutume d'appeler Phanès, le Premier-né. »
86. Hermias et d'autres : « Nul ne vit le Premier-né de ses yeux, à moins que ce ne fût la Nuit sacrée seule. Mais tous les autres furent émerveillés lorsque apparut à leurs regards dans l'Éther une lumière inattendue : c'est ainsi que rayonnait le corps de l'immortel Phanès. »
89. Lactance (à propos de Phanès) : « Il bâtit pour les Immortels une demeure éternelle. »
91. Proclus : « Et il conçut un autre monde que les Immortels appellent Séléné, et les habitants de la Terre nomment Méné (ces deux noms signifient lune) un monde qui contient de nombreuses montagnes, de nombreuses cités, de nombreuses demeures. »
92. Proclus (à propos de la lune) : « Qu'elle puisse tourner en un mois autant que le Soleil en une année. »
94. Proclus : « Il assigna aux mortels un domaine où ils habiteraient à part des Immortels, où le chemin du Soleil, arrivant au milieu, retourne en arrière sur ses pas, qui n'est ni trop froid au-dessus de la tête, ni brûlant, mais entre les deux. » (Cf. Virgile, *Géorgiques*, I, 237, 9.)
95. Proclus : « Et les honorables travaux de la nature sont une éternité illimitée et stable. »
96. Proclus (à propos de Phanès) : « Et il le fit [le Soleil] gardien et lui enjoignit de régner sur toutes choses. »
97. Proclus : « Toutes ces choses le Père les a faites dans l'obscurité brumeuse de la caverne. »
98. Proclus (à propos de Phanès) : « Il prit lui-même à sa fille la fleur de sa virginité. »
101. Proclus (à propos de Phanès) : « Il plaça son sceptre splendide dans les mains de la déesse Nuit, afin qu'elle eût l'honneur du pouvoir royal. »
102. Alexandre d'Aphrodise (à propos de la Nuit) : « Tenant entre ses mains le noble sceptre d'Éricépée. »
103. Hermias : « Il lui accorda [à la Nuit] de posséder le véritable don de prophétie. »
105. Hermias : *a*) « La belle Ide et sa sœur Adrasteia. »
b) « Il [ou elle] mit entre les mains d'Adrasteia des cymbales de cuivre. »
106. Proclus : « La Nuit à la douceur d'ambroisie est la nourrice des dieux. »

108. Syrianus : « Il prit et divisa entre dieux et mortels l'univers qui existait alors et sur lequel régnait le fameux Éricépée [Ériképaios]. »

109. Hermias (à propos de la Nuit, bien que la deuxième ligne soit citée ailleurs comme se référant à Phanès) : « Elle, à son tour, enfanta Gaïa et le vaste Ouranos, et fit apparaître à la lumière ceux qui étaient invisibles, et de quelle race ils étaient. »

111. Alexandre d'Aphrodise (à propos d'Ouranos) : « Lui régna, qui, le premier, régna sur les dieux après sa mère la Nuit. »

114. Proclus : « [La Terre enfanta] sept belles filles... et sept fils royaux... filles... Thémis et la bienveillante Thétys, et Mnémosyne aux longs cheveux, et l'heureuse Théra, et elle enfanta Dioné, à la beauté remarquable, et Phébé, et Rhéa, la mère de Zeus le roi (ses fils étaient aussi nombreux)... Coeüs et Crius, et le puissant Phorcys, et Cronos, et Okéanos, et Hypérion, et Japet. »

115. Eustathios : « Et le cercle de l'inlassable et harmonieux Okéanos, qui fait des détours en coulant et enserre la Terre dans ses flots tourbillonnants. »

119. Proclus : « Les Titans mauvais conseillers au cœur présomptueux. »

120. Proclus : « [Les Titans furent vaincus par les Olympiens.] Bien qu'ils fussent puissants, ils s'étaient attaqués à un ennemi plus puissant encore, par suite de leur insolence fatale et de leur orgueil insensé. »

121. Proclus (à propos d'Ouranos) : « A cause de leur cœur inexorable et de leur esprit injuste... il les précipita dans le Tartare, au plus profond de la terre. »

127. Proclus : « Les parties génitales [d'Ouranos] tombèrent dans la mer et, comme elles flottaient, la blanche écume tourbillonnait tout autour. Puis dans le cycle de ses saisons, l'Année enfanta (cf. Kern : « Dans le cycle des saisons de l'année, il enfanta.... » cf. fr. 183 plus loin) une tendre vierge, et les génies de la Rivalité et de la Supercherie la prirent tous deux dans leurs bras dès qu'elle fut née. »

129. Proclus : « Mais par-dessus tous les autres c'était Cronos que la Nuit chérissait et sur qui elle veillait. »

135. Proclus : « A ce moment, Okéanos demeurait à l'intérieur de ses palais, pesant en lui-même de quel côté il devait pencher ; s'il nuirait à la puissance de son père et lui ferait une lourde injustice, en conspirant avec Cronos et ses autres frères qui avaient obéi aux ordres de leur mère, ou s'il les laisserait et resterait en paix dans ses domaines. Il réfléchit longtemps, et finit par demeurer assis dans son palais, car il était courroucé envers sa mère et plus encore contre ses frères. »

142. Proclus : « Sous Zeus, fils de Cronos (cf. G. Lobeck : « Par Zeus, fils de Cronos »)... pour avoir la vie immortelle, avec des joues fraîches, des cheveux humides et parfumés, pour ne pas être affligé de la blanche chevelure des faibles... mais pour avoir une barbe épaisse et luxuriante. » (Pour diverses restitutions, voir Kern. Quel que soit le sens des premiers mots, le passage par lequel Proclus introduit cette citation montre qu'il s'agit du sort heureux des hommes dans le passé sous le règne de Cronos.)

144. Proclus : « Jusqu'à ce que Rhéa ait donné dans l'amour un enfant à Cronos. »

145. Proclus : « Autrefois, elle était Rhéa, mais lorsqu'elle fut mère de Zeus elle devint Déméter. »

148. Proclus : « Ensuite Cronos, lorsqu'il eut mangé la nourriture qu'on lui donna par supercherie, demeura étendu et ronfla bruyamment. »

149. Clément d'Alexandrie : « Il demeurait étendu avec son large cou roulant de côté, et un sommeil tout-puissant s'emparait de lui. »

152. Proclus (à propos d'Adrasteia) : « Prenant les cymbales de cuivre et le tympanon en cuir de chèvre. »

154. Porphyre (la Nuit parle à Zeus) : « Quand tu le verras sous les chênes au feuillage élevé, ivre du produit des abeilles bourdonnantes, alors enchaîne-le [Cronos]. »

155. Proclus (Zeus à Cronos) : « Illustre notre race, ô génie fameux. »

157. Proclus : « [Longueur du sceptre de Zeus] = vingt-quatre mesures. »

158. Proclus : « Et la Justice, qui apporte avec elle la rétribution, le suivait [Zeus] secourant tout le monde. »

164. Proclus (Zeus parle) : « O Mère, qui as la place la plus élevée parmi les dieux, Nuit immortelle, comment établirai-je mon fier empire parmi les Immortels ? »

165. Proclus et d'autres (Zeus parle à la Nuit) : « Comment pourrais-je réaliser la fusion du tout et la distinction des parties ? Environne toutes choses de l'ineffable Éther, puis au milieu place le ciel, et au milieu place la terre illimitée, la mer, et au milieu encore toutes les constellations par lesquelles le ciel est couronné. »

166. Proclus (La Nuit s'adresse à Zeus) : « Mais quand tu tendras un lien solide autour de toutes choses, attachant une chaîne d'or à l'Éther. »

167. Proclus : « Ainsi, englobant toute la puissance d'Ériképaios, le Premier-né, il tenait la substance de toutes choses dans le creux de son propre ventre et il mêlait à ses propres membres la puissance et la force du dieu ; c'est pourquoi, en même temps que lui-même, toutes choses, en Zeus, furent créées de nouveau, la profondeur rayonnante du vaste Éther, et le ciel, le domaine de la mer inviolée et la noble terre, le large Océan et les plus grandes profondeurs souterraines, les rivières, et la mer sans limites et tout le reste, tous les Immortels, les dieux et les déesses sacrés, tout ce qui était alors et tout ce qui devait être après, tout était là, et qui se mêlaient comme des ruisseaux dans le ventre de Zeus. »

168. Porphyre et d'autres (*Hymne à Zeus* qui commence ainsi) : « Zeus fut le premier, Zeus à la foudre éclatante est le dernier, Zeus est la tête, le milieu, et c'est de Zeus que toutes choses tirent leur vie. Zeus fut mâle, Zeus fut une immortelle jeune fille, Zeus est la fondation de la terre et du ciel étoilé. Zeus est le roi et Zeus lui-même est le Premier Père de tous. »

(Je supprime le reste (32 vers en tout), qui pourrait s'appeler une élaboration détaillée de la notion du panthéisme, — qui se remarque au fr. 167.)

170. Proclus (à propos de Phanès) : « Existaient depuis le commencement... le grand Bromios et Zeus qui voit tout. »

174. Proclus (à propos d'Athéna) : « Rayonnante de l'éclat de ses armes, un éblouissement de cuivre à contempler. »

175. Proclus (à propos d'Athéna) : « On l'appelle du noble nom d'Arété. »

176. Proclus (à propos d'Athéna) : « Afin qu'elle pût être pour lui [Zeus] celle qui accomplit de grandes actions. »

177. Proclus (à propos d'Athéna) : « Car elle fut désignée pour être celle qui, redoutée, accomplit la volonté du fils de Cronos. »

178. Proclus (à propos d'Athéna) : « Parmi les déesses immortelles, elle est la plus habile à manœuvrer le métier à tisser et à travailler au rouet. »

179. Proclus (à propos des Cyclopes) : « Ceux qui fabriquèrent le tonnerre pour Zeus et façonnèrent la foudre, les premiers artisans qui apprirent à Héphaïstos et à Athéna tous les travaux d'adresse que contient le Ciel. »

183. Proclus (voir ci-dessus nº 127 ; d'après Proclus ce serait la naissance de la *seconde* Aphrodite) : « ... et la mer reçut la semence du grand Zeus. Et comme l'année complétait son cycle, dans la saison des belles plantes nouvelles, elle enfanta celle qui éveille le rire, Aphrodite, née de l'écume des vagues. »

187. Proclus (à propos d'Artémis) : « Sans être mariée et sans aucune expérience des naissances, elle aide à les mener à bien. »

188. Proclus (Artémis était appelée Hécate par les Orphiques) : « ... Elle donc, divine Hécate, fille de Latone aux belles tresses, laissant là le corps de l'enfant, repartit pour l'Olympe. »

189. Proclus (à propos de Déméter) : « Elle dirigeait les serviteurs, ceux de la suite, les fidèles, elle présidait à la fabrication de l'ambroisie et veillait au parfum (? ἀρδμόν dans Kern ; ὀδμήν conieci) du nectar rouge ; elle présidait aux travaux splendides des abeilles bourdonnantes. »

193. TZETZÈS : « Manœuvrait le métier, un travail non terminé, reproduisant des fleurs. »

194. PROCLUS (Déméter parle à Koré) : « Mais entrant dans le lit fécond d'Apollon, tu lui enfanteras de splendides enfants à l'aspect de feu étincelant. »

197. PROCLUS : « [Koré enfante] neuf filles aux yeux gris, qui font naître des fleurs. »

199. PROCLUS (à propos de Dionysos) : « Et il était appelé l'aimable fils de Zeus. »

200. PROCLUS (noms de la Lune) : « Pluto, Euphrosyne et la puissante Bendis. »

207. PROCLUS (Zeus donne le pouvoir à Dionysos) : « Bien qu'il fût jeune et qu'il n'ait été qu'un enfant gourmand. »

208. PROCLUS (Zeus parle) : « Prêtez l'oreille, ô dieux, voici celui que je vous ai donné pour roi. »

210. PROCLUS, *a*) « Seulement le cœur, siège de la pensée, voilà tout ce qu'ils laissèrent. »

b : « En tout sept parties de l'enfant, qu'ils divisèrent entre eux. »

215. PROCLUS : « Mais Atlas maintient le vaste ciel sous le poids de la dure nécessité aux confins de la terre. »

216. PROCLUS : « Dionysos est souvent appelé Vin par les *théologoi* à cause de ses dons. »

a : « Au lieu d'une seule lignée ils en attribuèrent trois au Vin. »

b : « Prenez tous les membres du Vin dans l'ordre et apportez-les moi. »

c : « Jalouse comme elle l'était de Vin, le fils de Zeus. »

218. PROCLUS : « Zeus ensuite, le père, gouverna toutes choses, mais Bacchos régna après lui. »

219. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « On dit que les Phrygiens appellent l'eau *bedü*. Et *bedü* des Nymphes coule goutte à goutte, eau étincelante. » (J'ignore pourquoi KERN attribue ce fragment aux *Rhapsodies*.)

222. PROCLUS : « Tous ceux qui ont vécu avec pureté sous les rayons du soleil, dès qu'ils mourront, marcheront dans un chemin plus facile dans une belle prairie auprès du profond Achéron ; mais ceux qui ont fait le mal sous les rayons du soleil, les insolents, sont entraînés au-dessous du Cocyte jusqu'à l'horreur glacée du Tartare. »

223. PROCLUS (Les âmes des animaux ont un sort différent de celui des âmes humaines) : « Les âmes des bêtes et des oiseaux, lorsque ceux-ci s'envolent d'ici-bas et que la vie sacrée délaisse les créatures, ne sont pas amenées aux demeures de l'Hadès, mais chacune voltige sans but là où elle est, jusqu'à ce qu'une autre créature s'en empare en les trouvant dans les tourbillons du vent. Mais lorsque c'est un homme qui quitte la lumière du soleil, alors son âme immortelle est emmenée par Hermès Cyllénien à la vaste partie de la terre qui est cachée. »

224. PROCLUS et OLYMPIODORE (pour ce dernier, lignes 1 et 2, — les âmes habitent plusieurs corps à la suite) :

a : « Les pères et les fils des nobles demeures sont le même homme, et quant aux bonnes ménagères et à leurs filles toutes sortent les unes des autres à mesure que les générations se succèdent. »

b : « ... puisque l'âme humaine émigre dans des corps d'animaux, tantôt celui-ci, tantôt celui-là. A un moment elle est cheval, puis elle devient... de nouveau un mouton, puis un oiseau, un objet d'effroi, de nouveau un chien à l'aboiement sonore, et la race des froids serpents qui rampent sur la terre heureuse ».

225. PLUTARQUE : « Une créature à la vie aussi longue que le jeune palmier au sommet empanaché. »

226. CLÉMENT D'ALEXANDRIE (la première ligne est altérée, mais le sens doit être ce qui suit ; voir les conjectures de KERN à ce sujet) : « L'eau est la mort de l'âme et l'âme est celle de l'eau. De l'eau vient la terre et de la terre de l'eau encore, et de cela vient l'âme qui délaisse alors les immensités éthérées. »

(« Versus Orphicos ad Heracliti exemplum fictos esse apparet », KERN.)

227. CLÉMENT D'ALEXANDRIE (une erreur au moins dans la première ligne) : « De toutes les plantes sorties de terre que les mortels rencontrent sur terre, nulle n'a de destin immuable, mais chacune doit suivre son cycle, et ne doit pas s'arrêter en chemin ; chaque rameau détient sa juste part du cours du destin, de même qu'il commence le cycle. » (Cela fait allusion aux jeunes branches que les sectateurs du dieu tenaient dans leurs mains. Elles représentent, d'après CLÉMENT D'ALEXANDRIE, la naissance et la mort, en fait, le cycle de la vie selon Orphée. Il cite en parallèle l'usage d'une roue dans les cultes égyptiens (voir plus loin, chapitre VI).

228. VETTIUS VALENS : *a*) « L'âme humaine tire son origine de l'Éther. »

b) : « En même temps que nous aspirons l'air, nous insufflons en nous l'âme divine. »

c) : « L'âme est immortelle et sans âge et vient de Zeus. »

d) : « Toutes les âmes sont immortelles, mais les corps sont mortels. »

229-230. PROBUS et SIMPLICIUS : « S'écarter du cercle et avoir un répit pour le mal. »

232. OLYMPIODORE : « Les hommes ont coutume de présenter aux dieux des hécatombes entières en toutes saisons de l'année et de se livrer à des rites mystiques, aspirant à être libérés de leur ascendance coupable. Toi donc qui as du pouvoir dans ces choses, tu libéreras qui te plaît de sa peine amère et de l'aiguillon sans fin de la passion. »

(La troisième ligne devrait sûrement être traduite ainsi, et non comme FARNELL et d'autres le font : « Pour libérer leurs ancêtres coupables », ce qui serait une allusion aux doctrines du purgatoire et des prières pour les morts. KERN approuve la traduction ci-dessus [*Orpheus*, 1920, p. 46].)

233. MALALAS et KÉDRÉNOS : « Des bêtes et des oiseaux, et des mortels pécheurs, fardeaux de la terre, images faussées, ne connaissant rien, sans intelligence pour percevoir le mal qui rôde, ni pour écarter le désastre de loin, ni prêts à se repentir et à saisir le bien lorsqu'il passe à portée, mais orgueilleux, sots et imprévoyants. »

234. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « Car il n'y a rien de pire, rien de plus terrible qu'une femme. »

235. OLYMPIODORE : « Les porteurs de thyrses sont nombreux, mais les " Bacchoi " sont rares. »

NOTES DU CHAPITRE IV

1. Parler de *Théogonie* comme titre officiel d'un ensemble de textes est une innovation moderne. Chaque morceau avait son titre propre et *Théogonie* était l'un de ces titres. D'autres étaient, par exemple, la *Disparition de Dionysos*, *Récits sur Zeus et Héra* (*O. F.*, 206, p. 141). Le nombre des chants est celui de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, ce nombre était choisi pour la commodité des références parce qu'il y a vingt-quatre lettres dans l'alphabet grec, et certaines des divisions au moins sont donc arbitraires.

2. GRUPPE *a*) *Orphische Theogonien in Griech. Culte und Mythen*, Leipzig, 1887, pp. 612-615 ; *b*) Die *rhapsodische Theogonie* usw. in *Jahrb.. für Class. Phil.* 17e Suppl., 1890, pp. 687-747 ; KERN, *De Orphei Pherec. Epimen. Theogoniis quaest. crit.*, Berlin, 1888 (cf. aussi KERN, *Orpheus*, Berlin, 1920, pp. 38-50, et ROHDE, *Psyché*, Appendice 9 de *The great Orphic Theogony*.

3. KERN, *De theogoniis*, pp. 28 et 34 ; GOMPERZ, *Greek Thinkers*, London, 1920, I, p. 539 ; ROHDE, *Psyché*, App. 9.

4. C'est-à-dire dans *De theogoniis.* Il semble avoir récemment modifié ses vues à ce sujet, puisqu'il dit dans son édition de 1922 des fragments (p. 141) : « Quo tempore hoc magnum carmen varios Orphicorum λόγους comprehendens compositum sit, obscurum est. Quod quamvis multo ante Neoplatonicorum aetatem factum esse regem, tamen veterum carminum vestigia in eo conservata esse mihi extra omnem dubitationem positum est. »

5. ὕδωρ ..... καί ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ (Damacias) ;
ὕδωρ ..... ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλύς (Athénagoras).

Voir Kern, *De theogoniis*, 28.

6. Gruppe est d'avis que Platon dut étudier une autre théogonie orphique que la *Rhapsodique*, et, à l'appui de sa thèse, il dit que : « à la sixième génération cessez l'ordre de votre chant » signifie : « N'allez pas au delà de la cinquième. Je ne puis être d'accord avec lui, et A. E. Taylor n'est pas non plus de cette opinion, lui qui s'occupe principalement de comprendre le passage du *Philèbe*, voir sa note dans *Plato*, 1926, p. 433, note 2. Autant que je puis saisir l'argumentation compliquée de Gruppe, elle l'entraîne même à se contredire. Dans *C. und M.*, 623, il énumère les cinq générations : Ouranos, Okéanos, Cronos, Zeus, les enfants de Zeus. Décrivant la même théogonie dans *Suppl.*, 703, il dit que nous devons considérer la Nuit comme ayant précédé Ouranos et qu'elle compte donc ainsi pour une génération, ce qui ferait six. Quant à la façon dont Platon interprète les *Rhapsodies*, je ne puis ici me prononcer sur ce sujet.

7. Supposer que le Temps naquit après la Terre et qu'il fut engendré par la Terre et l'Eau est tout au moins une idée curieuse, et cela donne la certitude que ce récit vient d'un compilateur peu digne de foi (Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 393, note 1). Cette observation, même si elle conclut à une date tardive de compilation, ne peut naturellement préjuger en aucune façon de la date d'origine d'aucun des éléments, par exemple la figure de Chronos dans la théogonie.

8. La seule mention faite par Eisler de la question de date se trouve dans ces mots (*Welt. u. Himmel.*, 424) : « Aujourd'hui, lorsque des érudits comme Diels et Gomperz défendent la théorie de Kern et de Lobeck concernant la haute antiquité des cosmogonies orphiques.... » Je citerai maintenant les paroles de Gomperz et de Kern (Gomperz, *Greek Thinkers*, 1920, I, p. 91) : « Il n'est pas nécessaire que la troisième version (c'est-à-dire la version de la théogonie orphique) retienne notre attention ; elle est expressément considérée par les autorités en la question comme étant opposée à la doctrine orphique normale ; ses traits distinctifs sont rapportés par Hiéronyme et Hellanicus, dont la date est incertaine et les personnalités douteuses, et ces traits ne sont pas de nature à nous garantir une antiquité certaine. » Dans *De theogoniis*, 34, Kern dit : « Inter omnes viros doctos constat eam (sc. Hieronymi theogoniam) aetatis Alexandrinae signa prae se ferre. » On ne sait guère quel commentaire faire. Il est inutile de prévenir le doute qui pourrait surgir dans l'esprit du lecteur en disant ici que Damascius décrit la *Théogonie rhapsodique* immédiatement avant celle de Hiéronyme. Si c'était l'inverse, on pourrait soupçonner Damascius d'avoir supprimé la description du Cronos des *Rhapsodies* parce qu'elle était la même que celle de Hiéronyme ; mais, de toutes façons Damascius n'est pas notre seule autorité en la matière du Cronos des *Rhapsodies*.

9. Tous ceux que cela intéresse jugeront des suppositions qu'on peut faire sur l'identification de Hiéronyme et d'Hellanicus dans Eisler, *Welt. u. Himmel.*, 393, note 1, et Gruppe, *C. und M.*, f. 656.

10. Voir Gruppe dans *C. und M.*, et Eisler, *W. u. Himm.*, vol. 2. Je ne crois pas non plus utile, étant donné le genre de cette étude, d'entreprendre une discussion sur Héraclès, qui dans la version de Hiéronyme est confondu avec Cronos. Des témoignages intéressants ont été recueillis sur ce sujet par G. R. Lévy, The Oriental Origin of Herakles, *Journ. Hell. Stud.*, 1934, pp. 40-53. Elle parle des textes orphiques page 44.

11. Julius Langbehn, *Flügelgestalten in der ältesten griechischen Kunst*, Munich, 1881, p. 40 :

Wenn man sich den Kopf zerbricht
Uebers orphische Gedicht
Kommt ein Satz, der Trost verspricht —
« Diese fliegen, jene nicht »

Es ist, als scheint ein neues Licht
Den müden Leser ins Gedicht
Wenn so knapp ein Deutscher spricht —
« Diese fliegen, jene nicht »

Macht nicht viel das Sinnengewicht
Genügt der Ausdruck, wunderlicht —
Zeigt Gelehrten ihre Pflicht —
« Diese fliegen, jene nicht. »

12. Lorsque je parle de la date des *Rhapsodies*, il devrait maintenant être clair qu'il s'agit pour moi seulement de la version rhapsodique de tel ou tel mythe qui fait le sujet de nos discussions. Je ne parle pas de la *Théogonie rhapsodique* dans son unité, parce que j'estime que le mot « unité » ne peut pas s'appliquer à la *Théogonie* ; qu'on se rappelle qu'il s'agit là « d'histoires sacrées en vingt-quatre rhapsodies » et il n'y a aucune raison de supposer que c'est le produit d'une seule période, soit dans sa forme, soit dans son contenu ; sur la date de Phanès lui-même, il ne faudrait pas croire que les conjectures envisagées ici mettent le point final à la question.

13. Après les remarques d'Eisler dans *Orpheus* (Teubner, 1925, p. 72) il serait en vérité hasardeux de nier les accointances de Pindare et de Platon avec les monstrueux Cronos et Phanès. La ressemblance du πολυκέφαλον θήριον de la *République*, 588 *c*, avec la figure de Phanès est l'un des faits frappants qui semblent évidents aussitôt qu'une savante perspicacité les souligne. Je ne crois pas que cela s'oppose aux remarques du texte. Le meilleur commentaire qu'on puisse faire sur l'identification du Temps à un dieu, telle que la présente le poète, se trouve dans l'ouvrage du Pr Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Oxford, 1925, p. 27) :

τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐν βροτοῖς θεός, (Eschyle, *Choéphores*, 60).
θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους, (Euripide, *Hel.*, 560).
ἡ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας, (Soph., Fr. 836, 2).

Il n'est pas difficile de trouver d'autres passages du même ordre. Voir aussi Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 19 f.

14. M. P. Nilsson ne nous satisfait pas pleinement dans *Hist. gr. Relig.*, 1925, p. 216. En parlant de la cosmogonie orphique, il dit : « Le seul trait original est que le Temps y figure comme Principe premier. » Quant aux autres éléments, il les appelle le fonds commun de tous les folklores, tout en ne spécifiant pas quels sont ces folklores, ni dans ce passage précis, ni ailleurs dans son livre. Puis il se déclare incompétent pour juger si le Temps fut ou ne fut pas emprunté par les Orphiques à la religion perse. Il devient difficile de savoir quel sens nous devons donner ici au mot « original », puisqu'il ne signifie certainement pas ici « élaboré par les Orphiques seuls ».

15. Ceux qui voudront rechercher des exemples parallèles dans la mythologie des divers pays seront peut-être heureux des références suivantes, qui peuvent les guider au début de leur étude : Gomperz, *Greek Thinkers*, 1920, I, pp. 93 et suiv. ; Gruppe, *C. and M.*, p. 858, note 54 ; Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, 2, p. 95.

L'idée d'une indépendance possible des œufs cosmiques des différentes nationalités fut exprimée très bien et assez tôt par G. Zoëga, que cite Kern dans *De theogoniis*, p. 10. Kern émet l'opinion qu'il serait plus utile de rechercher des parallèles à l'intérieur de la mythologie grecque même, mais ceux qu'il cite ne nous avancent guère. Je préférerais encore un œuf cosmogonique, même égyptien, que de m'entendre rappeler la fable de Léda et du cygne seulement parce qu'elle est grecque (n'en déplaise à Harrison, *Proleg.*, 3, 648).

16. Comparez sur ce point l'interprétation de Kern sur le passage de Damascius, *De theogoniis*, 68.

17. En plus des références du texte aux théories orphiques et pythagoriciennes, en voici d'autres qui peuvent servir de comparaisons : ANAXIMÈNE, ap. *Act. Plac.*, I, 3, 4 (*R. P.*, 24) ; DIOGÈNE D'APOLLONIE, ap. SIMPL. *in Ar. Phys.*, 152, 11 (*R. P.*, 210) ; HÉRACLITE, ap. SEXTUS *Math.*, 7, 129 (*R. P.*, 41) ; DIOGÈNE LAËRCE, dans son étude sur Pythagore dit (8-30) : τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι, et en parlant des Pythagoriciens nous nous rappelons la raison qu'ils donnent à leur interdiction de manger des fèves (*id.* 8-24) : διὰ τὸ πνευματώδεις ὄντας μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ (*id.* 8-24).

Une idée curieuse est la naissance des habitants de la lune dans la *Vera Historia* de LUCIEN (I, 22) : ils sont nés sans vie « et on les fait vivre en les étendant avec la bouche ouverte dans la direction du vent »*.

En ce qui concerne la fécondation par le vent, nous en trouvons mention dans HOMÈRE, *Iliade*, 16, 149 et suiv. ; VIRGILE, *Géorgiques*, 3, 271 et suiv. ; PLINE, *N. H.*, 8, 67 ; PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, 8, 1, 3. Ce sujet est discuté par SAINTYVES, *Les vierges mères* (Paris, 1908). Pour en revenir à la littérature orphique d'une période plus avancée, cf. dans l'*Hymne orphique*, 81, l'invocation aux Zéphirs, qui sont dits αὖραι παντογενεῖς Dans la traduction du passage de *De anima...* la façon de rendre par « espace » τὸ ὅλον est de ROHDE.

18. KERN (*De theogoniis*, 21) s'oppose à l'idée d'une origine égyptienne ou orientale d'Ériképaios et il adopte la thèse de DIELS que ce nom est grec et signifie « avalé de bonne heure » (ἠρί, κάπτω). GRUPPE rejette cette idée dans *Suppl.*, 740 ; dans *C. und M.*, 658, nº 53, il donne des étymologies possibles tirées de langues orientales, et mentionne aussi l'ancienne interprétation (MALALAS et SUIDAS) qui était « donneur de vie » ou « vie ». Selon EISLER, dans *Welt. u. Himm.*, 475, ce nom est araméen et signifie « long visage ».

19. Il ne faudrait pas oublier que nous devons la première reconstitution de ces noms du texte de MALALAS au génie toujours fertile de Richard BENTLEY. La correction qui saute aujourd'hui aux yeux n'était nullement si évidente au XVIIᵉ siècle. Il serait profitable de lire ses remarques : *Epist. ad Mill. ab initio* (MIGNE, *Patrol. Gr.*, vol. 97, 717 et suiv.).

20. On a pu voir les vestiges de la langue phrygienne sur les pierres tombales d'Anatolie, pierres datant de l'ère chrétienne, mais gravées au moment d'un renouveau du paganisme ; on y trouve un mélange bizarre : *kakon* et *eitou* (pour ἔστω) apparaissent dans la même phrase que les mots *knoumanei*, *titetikmenos*, *addaket*. Il y a un mot phrygien dans un vers d'Orphée cité par CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*O. F.*, 219 ; cf. Chr. PETERSEN, *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen*, Hambourg, 1848, note 117). Un passage de PLATON (*Cratyle*, 410 *a*) illustre à la fois les accointances d'un grec cultivé avec le phrygien, et la similitude existant entre des mots phrygiens et grecs.

21. KEIL-PREMERSTEIN, Bericht über eine Reise in Lydien, *Denkschr. der Wiener Akad.*, 1908, 54, nº 12 ; Wilhelm QUANDT, *De Baccho in Asia minore culto*, Halle, 1913, p. 181 ; KERN, *O. F.*, p. 103, et *Genethliacon für K. Robert*, Halle, 1910, p. 93. Ce dernier article est particulièrement intéressant, car il montre combien les recherches archéologiques en Asie mineure contribuent à élucider les problèmes orphiques.

22. On trouve une étude amusante dans des exercices d'écoliers publiés par E. ZIEBARTH, *Aus der antiken Schule*, Bonn, 1913 (Kleine Texte), p. 13. On y voit des mots héroïques pris dans des vers d'HOMÈRE et placés dans des colonnes vis-à-vis de leurs équivalents en grec vulgaire.

23. Cf. ch. V (début) et note 4 du ch. V.

24. La contrepartie perse de Phanès, Zrvān, était bi-sexué, cf. EISLER, *Welt. und Himm.*, 414. Pour le culte grec d'Hermaphrodite et de figures analogues (par exemple l'Aphrodite masculine de Chypre ; le culte d'Hermaphrodite même semble avoir fait sa première apparition à Athènes vers la fin du vᵉ siècle) ; voir PRELLER-ROBERT, *Gr. Myth.* (1894), 1, 2, 509. Au

sujet des êtres bisexués introduits dans un récit pour soutenir une argumentation, voir PLATON, *Le Banquet*, 81*c* (Aphrodite Pandémos), et *ib.*, 90 *b* (la lune).

25. Cf. *O. F.*, 80 : αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν. Il était en réalité tout à fait semblable à ceux que décrit au médecin Aristophane dans le *Banquet* de PLATON.

26. Il est bon de citer ici les mots mêmes d'une histoire de la littérature grecque à propos de cet homme qui vivait au début du IIIe siècle de notre ère : « Alexandre est le meilleur des commentateurs, parce que son unique ambition était celle d'un savant qui veut pénétrer complètement la pensée de son auteur sans lui faire endosser des vues personnelles et sans laisser de place aux influences mystiques de son temps » (SCHMIDT-STÄHLIN, *Gesch. Gr. Lit.*, 6, 920, 2, 833).

27. Je me sens justifié d'employer le mot « original » à propos d'une idée étrangère à toutes les croyances connues des Orphiques. Il est intéressant de noter que, selon les plus récentes recherches anthropologiques, c'était là probablement la plus vieille de toutes les conceptions religieuses. Il est maintenant admis que le culte des peuples les plus primitifs s'adressait, et s'adresse encore, non à une vague *anima* habitant chaque arbre et chaque caillou, ni à un totem, ni à rien de ce que croyait le siècle dernier, mais à une divinité unique explicitement pourvue d'un pouvoir créateur ; voir à ce sujet le ch. XVI du livre si intéressant du Père W. SCHMIDT, *The Origin and Growth of Religion* (Methuen, 1931) et surtout, pp. 272 et suiv.

28. Une idée semblable se trouve développée dans HARRISON, *Prol.*, 3, 649. La genèse du passage de mon texte est celle-ci : j'avais tout d'abord fait une note « Zeus créateur, est-ce là une idée orphique ? » et cette note attendait la réponse, perdue dans une masse d'autres notes de ce genre. Plus tard, je lus l'ouvrage de Miss HARRISON et j'y trouvai ce qu'il me fallait pour développer mon idée première.

29. Sans doute l'épisode de Zeus avalant Phanès, etc., n'était à l'origine qu'une vieille histoire folklorique, et peut-être est-ce là ce que veut dire NILSSON quand il déclare que, sauf le Temps, tous les principes de la théogonie orphique sont tirés d'un vieux fonds folklorique. En faisant plus attention à la forme des mythes qu'au sens que les Orphiques en tirèrent, on s'expose à laisser de côté la partie la plus originale et la plus saisissante de la théogonie tout entière.

30. DIODORE lui-même indique ses sources pour cette partie de son ouvrage. Il se servait d'une compilation de vieux auteurs qui comprenait certains textes du *théologos* ÉPIMÉNIDE.

31. On doit se méfier des temps de verbe, soit dans cette version, soit dans la version originale. Le présent est employé pour décrire les faits et gestes des Crétois dans leurs rites, mais, comme on le rencontre aussi dans le récit précédent entremêlé de parfaits et d'imparfaits, nous ne pouvons guère en tirer de conclusions. Même après un présent, FIRMICUS considère habituellement comme faisant partie d'une phrase subordonnée tout subjonctif qui dépend de ce présent.

32. On trouve des traductions en vers de cet important passage dans HARRISON (par Gilbert MURRAY), *Proleg.*, 3, 479, et par A. B. COOK dans *Zeus*, I, 648. J'ai préféré, quant à moi, donner à mes traductions le sens le plus proche du grec. Sans aucun doute, on perd ainsi beaucoup du ton lyrique de l'original, et j'espère que mes lecteurs remédieront à ce défaut en prenant connaissance des autres traductions. Pour une plus ample discussion de ce fragment, voir plus loin, ch. VI.

33. La forme employée par EURIPIDE est Ζανός. « Le culte de Zan est très nettement venu de Crète » (cf. COOK, *Zeus*, 2, 344).

34. Je traduis βούτης ou βούτας, que KERN adopte dans *O. F.*, p. 230, suivant en cela DIELS et WILAMOWITZ. Le manuscrit de PORPHYRE porte βροντάς, que gardent COOK et MURRAY. Il y a d'autres exemples de personnages qui se qualifient eux-mêmes de berger au service de Dionysos

(voir ch. VIII), ce qui confirme notre interprétation, mais il ne faut pas se baser sur l'emploi possible de ce mot ici ; je l'ai adopté surtout par méfiance du zeugma dans la phrase : βροντὰς τὰς δ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας, que MURRAY évite dans sa version ; mon interprétation du mot berger permet aux καὶ et aux τε de la phrase de paraître plus naturels. Quoi qu'il en soit, je ne puis suivre MURRAY, qui fait dépendre le génitif κουρήτων de βάκχος.

35. Le dieu de Crète représenté sous forme de taureau. On dit que Pythagore, étant allé en Crète, écrivit une épitaphe sur la tombe du Zeus idéen (PORPHYRE, *Vit. Pyth.*, 17) ; il y a une curieuse variante : dans le récit de PORPHYRE la première ligne de cette épitaphe : ὧδε θανὼν κεῖται Ζάν, ὃν Δία κικλήσκουσιν, « Ici repose le défunt Zan, que les hommes appellent Zeus. » Et l'on trouve dans l'*Anthologie palatine* (7-746) : ὧδε μέγας κεῖται Ζάν, ὃν Δία κικλήσκουσιν, « Ici repose le puissant Zan.... » Mais dans la marge d'un des manuscrits de l'*Anthologie palatine* est inscrite la variante : ὧδε μεγας κεῖται Βοῦς, ὃν Δία κικλήσκουσιν, c'est-à-dire « Ici repose le puissant taureau que les hommes appellent Zeus. » A. B. COOK (*Zeus*, 2, 345) y compare les vers fameux d'ESCHYLE, βοῦς ἐπὶ γλώσσῃ μέγας βέβηκεν, qui semblent maintenant contenir la formule d'un mystique crétois, L'épithète μέγας semble avoir été courante : cf. ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 570 : βροντάτω νῦν ὁ μέγας Ζάν, et le fragment des *Crétois*.

36. Ces passages sont tous des fragments ; ils n'indiquent pas que ce nom de Zagreus ait un rapport spécial avec le mythe orphique. Ce qui est considéré comme la plus ancienne mention de ce nom se trouve dans les *Alkmaionis*, récit épique probablement écrit au VIe siècle (WILAMOWITZ, *Homer. Unters.* ; *Philol. Unters.*, Bd, 7, p. 73, note 2 et p. 214), mais cela ne repose que sur une seule référence trouvée dans une des compilations lexicographiques du moyen âge, certainement la meilleure et la plus ancienne (*Etym. Gudianum*), mais elle ne fut pas faite avant le XIIe siècle, et, en lisant le vers en question à haute voix, j'ai pensé qu'il n'avait peut-être été composé qu'après la période classique. Ce vers est : πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων. Πανυπέρτατος est un mot propre à HOMÈRE, mais l'assonance qui termine le vers ne se retrouve pas dans les poèmes épiques qui sont demeurés.

37. Pour les sources, voir les notes de ROHDE.

38. Pour les sacrifices de taureaux à Athènes, voir aussi A. B. COOK, *Zeus*, I, 715, note 6.

39. L'initié de Zeus idéen était appelé νεός κούρης , cf. STRABON, 468 (ROHDE, *Psyché*, ch. IX, note 114). On donne à Zeus le titre de μέγιστε κοῦρε dans l'hymne gravé sur une pierre à Palaikastro en Crète et qui date de l'Empire romain (publié dans *Ann. Brit. Sch. Ath.*, 9, 1908-1909, pp. 339 et suiv., et pl. 20). Sur le Zeus crétois en général consulter NILSSON, *Minoan-Mycenean Religion*, ch. XVI, et WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, 132 et suiv.

40. Les Courètes et les Corybantes furent confondus depuis le VIe siècle * : cf. le *Phoronis*, fr. 3, KINKEL. Le premier chœur des *Bacchantes* est plein de noms qui rappellent le culte asiatique de Dionysos ; les vers 119-125 parlent des Courètes et des Corybantes comme confondus dans le culte crétois et les rapprochent tous beaucoup des satyres, qui constituaient et qui demeurèrent la suite de Dionysos. Seul STRABON dit que, pour les Grecs, les Corybantes sont une espèce de Courètes, qui se divisent en catégorie crétoise et en catégorie phrygienne : « Ces derniers sont aussi nommés Corybantes » (STRABON, 10, 469). STRABON dit encore (468) que le culte de Zeus en Crète était μετ' ὀργιασμοῦ. Dans l'art, comparons le relief du théâtre d'Athènes qui montre l'enfant Dionysos avec un personnage en armes de chaque côté de lui, cf. GRUPPE, fr. *Myth. ub. Rel.*, 820, note 5 (cf. aussi *Zeus*, vol. I) : « Das ist aus der Zeussage übertragen », dit GRUPPE. La scène représentée sur les monnaies d'Anatolie date de l'Empire romain (QUANDT, *De Baccho in A. M. culto*, pp. 234 et 165). Les spécimens provenant de Seleukeia en Cilicie pourraient bien être à l'effigie de Zeus

(Gruppe, *ib.*), mais sur les pièces venant de Magnésie en Ionie (fig. 11) l'identification est confirmée grâce à la présence de la *Cista* bachique (cf. *Zeus*, I, p. 152, et figures 126-128).

41. Pour une explication détaillée du sens de *rhombos*, cf. A. S. F. Gow, ΙΥΓΞ, ΡΟΜΒΟΣ, RHOMBUS, TURBO dans le *Journ. hell. Stud.*, 54 (1934), p. 5 et suiv. Il discute nos vers orphiques p. 8, note 19.

42. Ce qui suit est basé sur les rapports des fouilles dans *Ath. Mitt.*, 12, 13, et en particulier sur l'important article paru dans *Hermès*, 25 (1890) ; parmi les documents concernant l'enfant-dieu et ses jeux, il ne faut pas omettre une inscription Διονύσω παραπαιζοντ[ι] trouvée à Éleusis ; voir à ce sujet Kern, *Orpheus*, 1920, p. 53 et suiv.

CHAPITRE V

LA VIE FUTURE TELLE QUE LA CONÇOIT ORPHÉE

Eine orphische Seelenehre soll erst einer nachweisen (WILAMOWITZ).
Ayons toujours foi en ces vieilles et saintes croyances, que l'âme est immortelle, et qu'elle trouve des juges et de terribles châtiments après son affranchissement du corps.

(PLATON, *Septième lettre* [a].)

Tout le monde ne croit pas que cette terre est une vallée de larmes et que la mort vous en apporte une délivrance souhaitable. Cette façon de voir est la pierre de touche de l'Orphisme ; l'adepte d'Orphée se rangeait parmi ceux qui avaient ces convictions. L'histoire de la pensée grecque nous offre des exemples de ces deux attitudes : ceux qu'a chantés Homère ne considèrent pas la vie sous cet angle ; ils sont au pôle opposé des Orphiques : ils croient en des dieux qui ne sont qu'une sorte de classe dirigeante supérieure et dont les rapports avec les hommes sont forcément très extérieurs ; ils joignent à cette croyance un attachement très vif pour l'existence terrestre et une indifférence presque totale vis-à-vis de tout ce qui peut venir après ; ils sont toutefois persuadés que la privation des plaisirs de ce monde ne peut constituer qu'une affreuse calamité. Il va de soi que les vues d'une société concernant la vie de l'au-delà sont au moins partiellement influencées par le genre d'existence qui est son apanage sur terre. Les idées peu idéalistes que je viens d'indiquer sont, en Grèce, le fait d'une classe aristocratique et riche, dont le bien-être a engendré une prédilection pour la facilité de vie et un jugement matérialiste à l'égard de l'existence et de ses problèmes. Cette société avait pour base le servage et l'on peut supposer que le point de vue des serfs était très différent de celui de leurs maîtres ; leurs divinités secondaires particulières étaient sans doute très proches d'eux à tous moments, et, même plus proches que ne pouvaient l'être les Olympiens de leurs adorateurs. Nous en sommes réduits aux conjectures, parce qu'une des caractéristiques de cette classe dirigeante qu'Homère chanta et pour qui

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle Paris, 1892, vol. X, pp. 376 et 377.

il écrivit est un manque total d'intérêt pour les pensées et les actes des classes inférieures; lorsque Achille se dit plus disposé à être le serviteur d'un pauvre laboureur sur terre qu'à régner parmi les morts, nous pouvons penser à bon droit qu'Achille ne savait guère en quoi consistait le service du pauvre laboureur. Au VII[e] siècle avant J.-C., les colonies ioniennes étaient riches et prospères, et parsemaient la côte asiatique et l'archipel: une société analogue à celle de la Grèce se reflète dans les œuvres des poètes ioniens, poètes formés à la faveur de l'expansion coloniale et de la prospérité, et appartenant à la classe qui avait été engendrée par ces conditions heureuses ; c'était une classe où le luxe régnait en maître et où l'indifférence était totale pour tout le reste ; sa devise était : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » et elle n'accordait aucune attention aux morts. Les poètes anciens mettent de la beauté et du pathétique dans leurs vers, et c'est là ce que cette poésie contient de mieux :

« Que serait la vie, quel plaisir existerait, sans Aphrodite... ? Puissè-je mourir aussitôt, lorsque ses charmes ne me retiendront plus ! Les rendez-vous furtifs, les marques d'amour que se donnent les amants, et l'union de ces amants, voilà les seules fleurs qui vaillent d'être cueillies par ceux qui sont au printemps de l'âge.... Nous ressemblons au jeune feuillage que le printemps fleuri fait éclore, et qui soudain prend de la force sous les rayons du soleil. Comme lui, nous jouissons pour peu de temps des effets de la jeunesse, inconscients du bien comme du mal que nous réserve le ciel. Mais les Parques vêtues de noir sont là, l'une tient dans sa main un de nos buts, la dure vieillesse, l'autre nous présente la mort, fin inévitable. Peu durable est le fruit de la jeunesse, il ne subsiste pas plus longtemps que la lumière du soleil sur la terre, et quand ce printemps de la vie est passé, alors, en vérité, mourir est mieux que vivre, car nombreux sont les maux qui nous accablent le cœur....

A Tithon, Zeus impose le destin d'une vieillesse éternelle, un sort plus terrible que la mort cruelle même...

« Sois donc complaisant pour ton propre cœur.... »

Cette façon d'envisager la vie se trouve reflétée dans un événement très différent : à la même époque, dans ces mêmes villes ioniennes, prend naissance une philosophie rationaliste. Le philosophe qui vide le mot *théos* de tout son contenu religieux, comme tentèrent de le faire les penseurs milésiens, est un produit des mêmes conditions de vie et de la même attitude que celle du poète Mimnerme, qui nous traduit en vers ses éloges de l'amour et du vin et son horreur de la vieillesse.

Dans Homère, la notion généralement admise est que la mort signifie la négation de tout ce qui donne son prix à la vie. Les morts existent bien, mais ce sont des fantômes sans force, sans intelligence, qui poussent de faibles cris irréels en errant de ci de là, dans la ténébreuse demeure de l'Hadès. Piteuse existence en vérité que celle-là, pour les esprits actifs et robustes des guerriers achéens. Les mêmes idées semblent avoir dominé les écrivains de la période colonisatrice, et ce ne sera qu'au VIe siècle, autant qu'on peut en juger, qu'un état d'esprit différent émergera et commencera à s'exprimer. Ces vues étaient trop enracinées et trop naturelles au tempérament réaliste des Hellènes pour être supplantées, mais à partir de ce moment elles ne seront plus seules à exister. Les religions à mystères promettent aux initiés une vie future toute de bonheur. Une de ces religions, les mystères d'Éleusis, en vint à être reconnue parallèlement à la religion olympienne comme un des cultes officiels d'Athènes ; c'est cette émergence des religions à mystères dans le cours de l'histoire que signalent ceux qui parlent de la grande renaissance religieuse du VIe siècle. A partir de cette période, les deux courants vont coexister côte à côte, le choix des croyances étant le fait du tempérament individuel, jusqu'à ce que le triomphe universel d'une religion unique ait rendu obligatoire, si l'on peut dire, de croire aux récompenses et aux châtiments de l'au-delà, et cela au nom du Christ. Jusqu'au Christianisme, il n'y eut pas de sentiment populaire unanime vis-à-vis de ces croyances ; on ne forçait pas un homme à confesser telle ou telle foi parce que cette foi, pour la majorité, était la seule véritable ; il y eut un temps d'instabilité spirituelle, la période gréco-romaine, où le monde grec fut envahi par les cultes à mystères, soit grecs, soit importés d'ailleurs ; c'était le résultat d'un effort pour satisfaire les aspirations des âmes ; même à cette époque, il y eut une sorte de renaissance du vieil esprit ionien, on peut en juger par les épigrammes de l'*Anthologie* et, d'une façon encore plus frappante, par les pensées qu'on voit gravées sur les tombes de ce temps : « Profite de ta jeunesse, mon cher cœur, en temps voulu d'autres hommes naîtront, et quant à moi, je serai mort et transformé en sombre argile. »... « Je n'étais pas... je naquis ; j'étais... maintenant je ne suis plus. Tout est là. Si quelqu'un dit autre chose, il ment. Je ne serai plus. » Et cette autre inscription que j'ai vue sur la tombe d'un Grec asiatique de l'Empire romain : « Je n'étais pas... je naquis ; je ne suis pas. Cela ne me regarde pas... Passant, porte-toi bien.»

Est-il utile de dire qu'il ne fut pas besoin d'un système de dogmes compliqués comme celui des Orphiques pour faire naître

un nouvel état d'esprit. Parmi les classes dirigeantes des civilisations mycénienne et ionienne, l'aspiration de l'humanité à l'immortalité a très bien pu être un sentiment subconscient ; l'immortalité, en effet, est une compensation aux misères de cette vie terrestre ; c'est un désir qui peut être latent et qui peut aussi émerger spontanément et naturellement dans la conscience ; le cœur humain contient presque toujours le germe de cette idée, qui n'est pas implantée, mais qui est naturelle, quoiqu'elle puisse se développer sous l'empire d'une éducation religieuse. L'orateur attique Hypéride prononça des mots qui durent trouver un écho dans les cœurs de la populace grecque, et même de n'importe quelle populace : « S'il existe une vie consciente au royaume d'Hadès et une sollicitude divine, alors il est raisonnable d'espérer que ceux qui moururent en défendant les dieux de leur pays seront l'objet de la tendresse divine après la mort. » Lorsque Socrate dit au début de *Phédon* : « Voilà pourquoi je ne suis pas si affligé de mourir, espérant qu'il y a encore quelque chose pour les hommes après cette vie, et que, selon la vieille maxime, les bons seront mieux traités que les méchants »[a], il ne fait que traduire un espoir populaire, tout au moins lorsqu'il parle sous cette forme générale. Mais' étant un philosophe, il ne s'est pas permis cette croyance, tant que sa propre raison ne lui en a pas montré la vérité.

Il nous faut jeter un bref coup d'œil sur quelques idées grecques concernant la vie future qui paraissent plus proches de l'Orphisme que de la foi aristocratique d'Homère ; certaines de ces idées furent sans aucun doute empruntées à d'autres par les zélateurs d'Orphée et adaptées à leurs besoins particuliers. Il nous sera ensuite plus facile de définir quels éléments de croyance furent apportés par le système orphique, et nos conclusions auront alors une plus grande chance d'être exactes.

La conception des Champs-Élysées apparaît une fois dans l'*Odyssée* (livre IV, 561 et suiv.) : Ménélas raconte à Télémaque comment le dieu marin Protée a prophétisé pour lui en ces termes : « Quant à toi, Ménélas, favori des dieux, veux-tu savoir ta destinée ? La Grèce n'aura pas à pleurer ta mort. Les immortels te conduiront vivant aux bornes de la terre dans les Champs-Élyséens, où règne le blond Rhadamanthe, où les humains, sans interruption, coulent des jours fortunés ; là, on ne connaît ni la neige ni les frimas, la pluie n'y souille jamais la clarté des cieux ; les douces haleines des zéphirs qu'envoie l'Océan y apportent éternellement, avec un joli murmure, une délicieuse fraîcheur.

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER-GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 21.

Tu jouiras de ce bienfait comme époux d'Hélène et gendre de Zeus [a]. »

Ce tableau diffère très peu des notions homériques les plus courantes sur l'au-delà. Cette vie bienheureuse doit être accordée à Ménélas comme un privilège spécial, parce que les dieux l'ont reconnu comme étant leur parent du fait de son mariage ; il nous faut bien considérer qu'il s'agit ici d'un privilège et alors le récit n'a rien de surprenant chez Homère. L'homme ordinaire mourait, et son âme, séparée de son corps, continuait d'exister sous l'aspect d'une pâle image de sa forme corporelle, image dépourvue de sang et de force. A ceux tels que Ménélas, est réservé, non un sort différent après la mort, mais la faveur d'échapper entièrement à la mort. Protée le dit nettement à l'époux d'Hélène : il n'ira pas aux Enfers comme le font bien des âmes supérieures que le courroux d'Achille y a envoyées, mais il sera transporté par les dieux en un lieu béni, aux confins de la terre. Qu'il nous soit ici permis d'anticiper un peu, et remarquons quel sens différent peut s'attacher à des phrases tout à fait semblables selon les croyances de ceux qui les emploient. Les Champs-Élysées restèrent le nom du séjour des bienheureux et le fait d'y entrer demeura réservé à une certaine classe privilégiée. Bien plus, ceux qui croyaient avoir des droits à cette destinée continuèrent à baser leurs prétentions sur leur parenté divine. Mais en quoi consistait donc cette parenté divine, et comment pouvait-on se l'assurer ? Ce n'était plus, assurément, par un mariage quasi divin : Hélène était unique avec sa beauté sans rivale et sa naissance due au séjour terrestre d'un dieu amoureux plein d'une passion humaine. Disons brièvement que si un héros d'Homère pouvait se réclamer d'un lien divin, c'était plutôt le fait du caractère humain des dieux. Plus tard, on devait apprendre à attribuer ce lien à la divinité de l'homme.

D'après la langue d'Aristophane nous pouvons juger qu'au v[e] siècle il était normal de parler des morts comme des « bienheureux », terme qui implique une croyance différente de celle qui se fait jour chez Homère (cf. surtout *Kock*, *Com. Att.*, Fr. 1880, I, p. 517). L. R. Farnell, dans son ouvrage *Hero Cults*, remarque qu'au début de la *République* de Platon le vieil homme nommé Képhalos « parle comme une personne ordinaire et en bonne santé qui méprise les conversations à propos de rétributions posthumes et des terreurs du monde inférieur, mais, quand il approche de la fin, alors il commence à les considérer sérieusement ». Qu'on ait parlé de rétribution posthume, ce n'est pas

[a] *Odyssée*, ch. IV, éd. H. Béziat, Paris, 1938, trad. Dacier (Collection des écrivains illustres).

douteux, cette croyance ne s'était jamais complètement éteinte. Les mythes ayant trait aux grands coupables Tityos, Sisyphe, Ixion et leurs châtiments avaient leur place dans Homère et continuaient à être racontés. Dans Homère il était dit implicitement qu'un tel sort ne serait jamais celui d'un mortel ordinaire ; mais, pour montrer comment une notion nouvelle peut s'insinuer dans une idée ancienne, n'y avait-il pas les nourrices pour citer aux enfants indociles ces exemples de punitions encourues par les méchants ? Sur les esprits forts ces idées n'ont pas de prise ; sur les timides, elles font une impression durable qui prend de la force surtout dans la vieillesse, aux approches de la fin. Après tout « il était raisonnable d'espérer ». Rhadamanthe, au nom si peu grec, l'ancien roi et le législateur de la Crète, qu'on disait fils de Zeus et d'Europe, semble n'apparaître dans l'*Odyssée* qu'en exemple de ceux qui ont déjà gagné la béatitude éternelle, partage de Ménélas ; mais au v[e] siècle, il existait certainement des mythes courants qui faisaient de lui le juge et le législateur des morts, fonctions dans lesquelles il avait acquis la célébrité pendant sa vie et auprès des mortels. Avec son frère Minos, Rhadamanthe distribuait aux âmes la torture ou la béatitude, et chaque âme doit, disent les mythes, s'attendre à comparaître devant lui. Les phrases assez précises de Képhalos sur les « mythes concernant ceux qui sont dans l'Hadès »... sur « l'homme coupable ici-bas qui doit expier là-bas » signifient peut-être que la pensée de Rhadamanthe rendait l'approche de la mort redoutable, tout au moins pour certains. Peut-être cette croyance en un jugement était-elle un « mythe orphique » ? S'il en est ainsi, je suis certain que ce n'était pas une invention des Orphiques, mais une idée reprise par eux à un vieux fonds populaire. Une autre explication plausible des paroles de Képhalos, c'est que l'accointance avec les mythes orphiques n'était pas l'apanage des seuls initiés et qu'un homme qui, dans sa jeunesse, avait méprisé l'idée de prendre Orphée pour maître était cependant assailli de doutes au moment de sa fin. Képhalos lui-même ne parle assurément pas comme un Orphique.

Nous allons bientôt connaître ce que signifiait l'Orphisme et ce qu'il apporta de nouveau. En dehors de l'Orphisme, il n'y avait aucune doctrine en ces matières ; l'adepte d'Orphée avait ses dogmes pris dans la masse d'une tradition poétique et religieuse. Certains hommes avaient su trouver leur chemin à travers ces sables mouvants des croyances populaires, et ils avaient frayé la route à d'autres ; pour ces autres qui suivaient, leurs croyances étaient fixées par une autorité valable et ils ne pouvaient pas douter comme le reste des mortels et s'en aller tantôt se moquant,

tantôt espérant, tantôt craignant. Les auteurs orphiques avaient pris ce qui leur avait plu dans la mythologie populaire, ils avaient ajouté quelque chose à la forme et beaucoup à la signification ; c'était une cristallisation qui se faisait autour d'un centre nouveau, et ce centre était le démembrement de Dionysos, la revanche de Zeus sur les Titans, l'humanité naissant des cendres de ces derniers.

Même le résumé le plus bref des croyances grecques classiques concernant la vie future ne peut se faire sans qu'on parle des mystères d'Éleusis*. Je dois toutefois demander aux érudits de me pardonner si je ne fais que mentionner ces mystères fameux : il existe bon nombre d'études excellentes sur ce sujet, et en ajouter une nouvelle, alors qu'il n'y a rien à dire de neuf, serait vraiment inutile ; de plus un exposé de ce genre ne serait plus en accord avec le sujet. Les légendes de Koré et la mythologie d'Éleusis n'étaient pas étrangères aux textes orphiques. Il est même probable que beaucoup d'adeptes d'Orphée furent initiés aux mystères éleusiniens, car les Orphiques enseignaient à Athènes, et il était possible à tout Athénien et même à tout Grec de devenir un initié d'Éleusis. Il n'était pas question d'intolérance religieuse et, quand il en est ainsi, les échanges d'une religion à l'autre sont toujours possibles, et il sera parfois nécessaire de mentionner Éleusis plus en détail au cours de notre exposé des croyances orphiques ; toutefois la religion d'Éleusis demeura fondamentalement différente de celle d'Orphée. En premier lieu et surtout, l'Orphisme, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, était une façon de vivre, imposant une règle ascétique qui devait se faire sentir dans la vie de chaque jour. Éleusis n'avait pas de pareilles prétentions ; ce culte ne comportait pas de morale et n'imposait pas de règles de vie. Son idée de base se rapproche de la magie : livrez-vous aux rites voulus, contemplez ce qu'il faut voir, et dites les paroles nécessaires, et la protection des puissantes déesses vous sera assurée, entraînant avec elle la certitude d'une vie bienheureuse après la mort. Il semble que cette certitude ait été valable sans qu'intervienne la conduite privée des initiés. Sophocle a écrit : « Trois fois heureux sont les mortels qui contemplent ces mystères avant leur départ pour l'Hadès ; car à eux seulement il est donné de goûter la vraie vie de l'autre côté ; quant aux autres, le mal seul les attend. » A quoi Diogène le Cynique aurait rétorqué : « Quoi ! Patéchion le voleur doit-il donc avoir après la mort un sort meilleur qu'Épaminondas, seulement parce qu'il a été initié ? » (Plutarque, *De aud. poet.*, 21). La contrepartie comique des vers de Sophocle se trouve dans *La Paix* d'Aristophane : Hermès, consterné, dit

au héros Trygée que ce qu'il compte faire est punissable de mort, selon la loi énoncée par Zeus lui-même : « Dois-je donc vraiment mourir, demande Trygée (*l*, 372) ? — Assurément. — Eh bien, je t'en prie, prête-moi trois drachmes pour acheter un cochon, il me faut être initié avant de mourir. » (Le cochon était le sacrifice qu'on faisait à Déméter.) Encore une fois, la doctrine de l'impureté corporelle et tout ce qui s'y rattache semble n'avoir eu aucune place à Éleusis ; on peut à peine parler de doctrine lorsqu'il s'agit d'Éleusis, le hiérophante éleusinien *montrait* les gestes à faire, il *n'enseignait* pas une règle morale. Éleusis était destiné à convaincre l'initié de la présence des divinités et de sa participation au salut futur grâce au témoignage immédiat de ses propres sens. La déesse et son enfant apparaissaient devant le néophyte (ἐπιφανεῖς), qui était terrifié par le bruit et ébloui par des visions. Les lumières, la couleur, la musique, se combinaient pour déclencher chez l'initié l'ἐπόπτεια ; comment pouvait-il douter qu'il était sauvé et qu'il était changé ? il avait vu la divinité ! Celui qui enseignait la doctrine orphique agissait autrement ; il était bien certainement un initié ; et même cette initiation était si importante que pour un Athénien Orphée était par excellence « celui qui révèle les *télétai* ». C'est ici un des points où nous sentons terriblement l'insuffisance d'une documentation matérielle, et il nous faut avancer avec prudence. Nous pouvons cependant nous baser sur ceci : la caractéristique la plus frappante et la plus originale de l'Orphisme était, dans l'esprit des Anciens, « une foule de livres ». Le mythe central de Dionysos et des Titans contenait la base d'un drame sacré tout comme les mythes de Déméter et de Koré, qui, sous une forme ou une autre, étaient représentés devant les initiés d'Éleusis. Mais il fallait aller plus loin, si l'adepte d'Orphée devait être un *bacchos* au sens le plus élevé et le plus complet ; il lui fallait apprendre la signification profonde cachée derrière ces rites, et cette signification n'était révélée que dans les textes sacrés.

En mentionnant pour la première fois les mystères d'Éleusis, il semblait prudent de mettre le lecteur en garde contre une confusion possible avec l'Orphisme. Mais cela nous a momentanément écarté de notre but actuel : nous voulions énumérer quelques-unes des idées grecques les plus courantes concernant l'immortalité, de façon à éviter une confusion possible avec les croyances orphiques mêmes. Dans cette énumération, les mystères éleusiniens doivent avoir une place importante et il nous faut essayer brièvement de définir le genre d'immortalité qu'ils promettaient à leurs adeptes [1]. Selon moi, ce culte est le développement, et non la contradiction des croyances exprimées dans

Homère. L'âme désincarnée, selon Homère, n'a pas une vie véritable, puisqu'elle est privée de toutes les douceurs de la vie, de la force et de l'intelligence ; cependant elle existe toujours, et les âmes qu'Ulysse voit sortir des Enfers sont encore avides de nourriture corporelle, et sont capables de l'absorber ; c'est ainsi qu'elles se nourrissent du sang qui a été versé dans la tranchée, et qu'ensuite elles peuvent reconnaître Ulysse. Des notions de ce genre, avec quelques précisions en plus peut-être, sont à la base des coutumes funéraires et du soin apporté aux tombeaux, traits caractéristiques de l'époque classique grecque. Nous n'avons pas à en être surpris, étant donné la portée de l'influence due à Homère. Cette influence considérable affaiblit un moment la popularité du culte chthonien, si répandu pourtant en Grèce ; par une association d'idées que nous ne saisissons pas encore très bien, il s'identifia aux espérances humaines en une vie plus complète dans l'au-delà. Le culte d'Éleusis se rattachait initialement à ces croyances ; Déméter, la Terre Mère et sa fille Perséphone, épouse du Roi des Morts, en étaient les principales divinités ; la cité d'Athènes, avec sa civilisation avancée, et tout imprégnée de la tradition homérique, adopta ce culte ; il s'en suivit une fusion des idées religieuses ; la pâle existence, presque dépourvue de conscience, dépeinte par Homère, demeura le destin futur du mortel ordinaire ; or, voilà que cet homme ordinaire était aussi le non-initié, et le privilège d'une survie glorieuse aux Champs-Élysées (Éleusis les plaçait dans le royaume des Morts) était réservé, non plus aux fils ou gendres de Zeus, mais aux initiés. La description de ce lieu de délices et des occupations qu'y trouvaient les bienheureux fut rendue plus détaillée et plus précise par l'imagination des poètes. Il est probable qu'en décrivant le paradis, qui devait être leur but immédiat, les Orphiques ne faisaient que reprendre des idées communes à tous les Athéniens, mais l'Orphisme soulignait plus fortement l'état malheureux des âmes impures. L'originalité fondamentale de leur doctrine réside dans leurs théories sur la nature humaine, et dans les moyens à prendre pour assurer le salut, moyens qui dépendaient de ces théories mêmes.

L'eschatologie orphique doit être liée intimement à la fois aux dogmes qui ont été exposés précédemment et aux pratiques qui seront étudiées dans le prochain chapitre. Le germe du salut, disent les fidèles d'Orphée, est en chacun de nous, puisqu'il est identique au germe divin inhérent à notre nature humaine ; cependant ce germe ne nous assure pas automatiquement une survie bienheureuse, cet élément supérieur peut être étouffé par une vie de *adikia*, de péché, et alors la nature des Titans reprend

le dessus (cf. Platon, *Lois*, 701 *c*). Plutarque appelle cet héritage des Titans « cette portion de nous-mêmes qui est déraisonnable, désordonnée et violente » (*Esu. carn.*, 996 *c*). L'état de ceux qui se sont ainsi abandonnés à leur mauvaise nature est bien pire que celui d'une matière inerte ; méconnaître l'étincelle divine équivaut à s'en servir pour notre damnation ; aussi, le croyant essaiera-t-il de suivre les règles de vie orphiques que nous exposerons prochainement et qui visent à exalter et à purifier notre nature dionysiaque, de façon à pouvoir, à la fin de notre vie, secouer les derniers vestiges de nos personnalités terrestres et devenir véritablement ce que nous sommes toujours en puissance, des dieux, et non des mortels.

Le sectateur d'Orphée était un ascète : il croyait que la source du mal réside dans le corps, dans ses appétits et ses passions, qui doivent donc être subjugués si nous voulons nous élever aux hauteurs qu'il nous est donné d'atteindre. C'est là un précepte et, comme tous les préceptes orphiques, il se base sur un dogme; la croyance qui le domine est que cette vie présente est pour l'âme le châtiment des fautes passées, châtiment qui consiste précisément en cet enchaînement à un corps; c'est pour l'âme une calamité qui se compare, tantôt à la réclusion dans une prison, tantôt à l'ensevelissement dans un tombeau ; Platon a mentionné cette doctrine, et nous pouvons lui être éternellement reconnaissants du fait que, par hasard, la fantaisie l'a poussé à ne pas l'attribuer vaguement, ni mystérieusement à des « sages » ou à des « textes anciens et sacrés », mais bien expressément aux Orphiques *. Dans le *Cratyle* (400 *c*) il discute l'étymologie du mot *soma*, corps, et de ses rapports possibles avec *séma*, qui signifie : *a*) un signe ou un gage, *b*) une tombe (élevée pour marquer un emplacement). Il dit : « Certains déclarent que le corps (*soma*) est le tombeau (*séma*) de l'âme, et qu'elle y est comme ensevelie pendant cette vie ; on dit encore que c'est par le corps que l'âme exprime tout ce qu'elle exprime, et que, à cause de cela, il est justement appelé *séma*. Mais, si je ne me trompe, les partisans d'Orphée rapportent ce mot à l'expiation des fautes que l'âme a commises ; elle est enfermée dans l'enceinte du corps comme dans une prison où elle est gardée [a].

Cette doctrine, qui est le noyau de l'Orphisme, eut pour Platon un attrait extraordinaire, et même, serait-on tenté d'ajouter, fâcheux. Certaines des plus belles parties des dialogues semblent dire, non qu'il méprisait le corps, mais que âme et corps pouvaient fort bien travailler ensemble harmonieusement, l'âme demeurant

[a] *Œuvres* de Platon, trad. Dacier et Grou, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 3, pp. 236-237.

le principe le plus élevé et l'élément de direction. Cependant le dualisme contre-nature des Orphiques, qui sépare si nettement l'âme du corps, ne voit en celui-ci qu'une servitude, une source de mal, dont l'âme doit aspirer à se libérer ; ce dualisme intransigeant imprègne le *Phédon* et lui prête une bonne partie du langage orphique. J'irai jusqu'à dire que l'influence de l'Orphisme est certainement une de celles qui ont contribué à l'expression la plus caractéristique du Platonisme, je veux parler de cette séparation brutale qui oppose le monde inférieur des sens à l'univers divin des Idées. Semblable doctrine tend naturellement par elle-même à diminuer l'intérêt vis-à-vis du monde sensible pour le concentrer sur l'univers le plus élevé, et il est souvent curieux de juger combien ces vues sont en apparence peu conformes au désir inné de Platon d'une activité pratique. Je serais tenté de croire que ce sont les enseignements des *hiéroi logoi* qui ont dirigé les pas du philosophe dans la voie qui monte de la Caverne vers la Clarté, et que c'était, par contre, le propre cœur de Platon qui lui commandait sincèrement de retourner en arrière afin d'aider ses compagnons de chaîne encore prisonniers dans l'obscurité de la Caverne. La même idée orphique de dualisme influença Aristote, au temps de sa jeunesse éprise de platonisme. Dans le *Protreptique*, il attribua cette idée aux « diseurs de *télétai* » et l'illustra de façon saisissante par une comparaison avec la torture qu'infligeaient les pirates étrusques : ils attachaient leurs victimes face à face avec un cadavre (Aristote, fr. 60, Rose). Cette comparaison s'est frayé un chemin dans la littérature ; mais Milton l'appliqua à un cas différent, lorsque, dans les *Divorce Tracts*, il parla d'un mariage malheureux : « C'est, dit-il, comme si une âme vivante était liée à un corps sans vie. »

Pour en revenir aux Orphiques, la vie sur terre était en elle-même, disaient-ils, une punition ; elle était aussi une période de rachat ; avec les tourments endurés par les impurs aux Enfers, cette vie terrestre formait un cycle d'épreuves et de purifications par lesquelles l'âme pourrait un jour se libérer définitivement. D'après les actes des hommes sur terre, leur sort aux Enfers était le châtiment ou le bonheur. Pour mieux faire comprendre cette idée, je choisis tout d'abord un passage qui n'est peut-être pas très précis ni détaillé en ce qui concerne le jugement et le châtiment de l'âme, mais qui est très affirmatif sur la réalité des choses ; cette citation offre aussi l'avantage, tout en étant tirée de Platon, de présenter une doctrine uniquement basée sur les textes d'Orphée et de Musée ; elle attire aussi notre attention sur un autre fait : tout ce que j'ai dit jusqu'ici touchant l'Orphisme

l'a représenté comme une religion d'un niveau spirituel très élevé. Pourtant, en parlant des dieux et des rites qui peuvent nous délivrer après la mort, on ne peut passer les méchants sous silence. Ces méchants ne pourraient être de vrais Orphiques, puisque l'Orphisme enseigne l'horreur de ce qui est corporel, de tout ce qui tient l'âme captive. L'Orphisme apprenait aussi qu'il existe une pureté due à des rites et aux « dieux libérateurs » (λύσιοι θεοί). Pour ceux dont l'esprit était étroitement prisonnier du corps, c'était un moyen de salut plus facile. Le Christianisme, qui permet aussi les « indulgences », a souffert de semblables abus. La vente des indulgences viendra aussitôt à l'esprit de ceux qui liront la citation suivante. Ce passage est tiré de la *République* de Platon (363 et suiv.).

Adimante parle des vues peu élevées qu'on a le plus souvent sur le bien et le mal ; il vient de citer des passages d'Homère et d'Hésiode, énumérant les récompenses très matérielles qui sont réservées aux justes (beaucoup à la manière dont certains *Psaumes* les détaillent) et il continue : « Musée et son fils [2] enchérissent sur eux, et promettent aux justes, de la part des dieux, des récompenses encore plus grandes. Ils les conduisent après la mort, dans l'Hadès, les font asseoir à une table le front couronné de fleurs, et passer leur vie dans les festins, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. Selon d'autres, ces récompenses ne se bornent point à leur personne : l'homme saint et fidèle à ses serments revit dans sa postérité, qui se perpétue d'âge en âge. (Tels sont les motifs des éloges qu'ils donnent à la justice.) Pour les méchants et les impies, ils les plongent dans la boue et les condamnent à puiser de l'eau dans un crible.... De leur côté, des charlatans et des devins, assiégeant les maisons des riches, leur persuadent que s'ils ont commis quelque faute, eux ou leurs ancêtres, elle peut être expiée par des sacrifices et des enchantements, par des fêtes et des jeux. Et si quelqu'un a un ennemi auquel il veut nuire, il peut lui faire du mal à peu de frais, que ce soit un homme de bien ou un méchant, par le moyen de charmes et d'envoûtements, car ces gens prétendent pouvoir persuader les dieux de faire leur volonté. Et ils confirment tout cela par l'autorité des poètes. » Suivent alors des citations d'Hésiode et d'Homère, puis : « Ils produisent une foule de livres composés par Musée et Orphée, qu'ils font descendre, celui-ci des Muses, celui-là de la Lune ; et ils font accroire non seulement à des particuliers, mais à des villes entières,* qu'au moyen de victimes et de jeux on peut expier les fautes des vivants et des morts ; ils appellent *télétai* les cérémonies instituées pour nous délivrer des maux de l'autre vie, et ils prétendent que

ceux qui négligent de sacrifier ainsi doivent s'attendre aux plus grands tourments dans les Enfers [a]. »

Nous voyons là l'Orphisme sous son plus mauvais jour ; cela nous rappelle qu'Orphée n'enseignait pas seulement une véritable religion, mais aussi la magie et les sortilèges. Le satyre paresseux et peureux du drame d'Euripide (*Le Cyclope*) voulait réciter une incantation orphique pour que le pieu enflammé aille de lui-même se planter dans l'œil du Cyclope, et la vente des sortilèges d'Orphée était un scandale pour les chrétiens quelque huit cents ans plus tard. L'usage des « envoûtements » (κατάδεσμοι) est une pratique primitive et purement magique dont l'archéologie nous a donné de nombreuses preuves, en Grèce comme en Italie. La méthode ordinaire consistait à écrire sur une tablette le nom de celui auquel on voulait du mal ; on y écrivait aussi une formule magique appropriée, puis on transperçait la tablette avec un clou. Beaucoup de ces tablettes étaient en plomb, et celles-là se sont conservées et ont été retrouvées [3]. La Bible orphique, comme la nôtre, n'était pas un livre unique, mais une suite de livres, dont le contenu était évidemment d'une spiritualité variable. Suidas mentionne un de ces livres appelés *Télétai* et un autre intitulé *Cérémonies sacrificielles* (θυηπολικόν). Ce livre est-il le même que celui que nous possédons, qui est un recueil d'hymnes ? En tout cas, il doit être analogue ; les hymnes que nous connaissons étaient destinés à être chantés pendant les sacrifices et au début de chacun d'eux est indiquée l'offrande appropriée.

Les sarcasmes sur l'ivresse des justes dans l'Hadès sont cités par Plutarque (*comp. Cimon et Lucull.*, I, p. 521), qui assure que Platon vise simplement les Orphiques (τοὺς περὶ τὸν 'Ορφέα). Un groupe d'hommes qui avaient adopté la religion de Dionysos, même s'ils la réformaient, ne pouvaient guère espérer échapper à ces railleries. Dionysos était le dieu du vin, et le culte thrace, avant d'avoir été touché par l'influence du doux Orphée, mettait sûrement l'ivresse au nombre des moyens employés pour obtenir cette extase qu'on interprétait comme étant la manifestation du dieu et le signe d'une union avec lui : cette union avec la divinité, idée féconde en valeurs spirituelles d'un ordre très élevé, avait séduit les réformateurs orphiques, et ceux-ci la plaçaient au premier plan de leur doctrine. Mais supposer qu'ils encourageaient l'ivresse pour favoriser cette assimilation au dieu est peu conforme à ce que nous connaissons des textes orphiques. Néanmoins il se trouvait sûrement des gens pour interpréter les

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 7, pp. 107 et 109.

choses de cette façon grossière. Une fois de plus s'offre à notre esprit un parallèle chrétien : la communion sous les espèces du vin était pour l'apôtre Paul une occasion de réprimander les Corinthiens qui transformaient le service divin en une débauche de boisson. Sans doute se trouvait-il à Corinthe des philosophes païens qui faisaient à propos des chrétiens des remarques analogues à celles que Platon nous a transmises sur les Orphiques.

Une fois aux Enfers, les réprouvés, dit Adimante, toujours avec les vues orphiques dans l'esprit, sont plongés dans une espèce de boue gluante (εἰς πηλόν τινα). C'est là, nous le savons, une forme tout spécialement orphique de châtiment. Dans le *Phédon*, 69 *c*, Platon fait dire à Socrate :

« Il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les purifications n'étaient pas des personnages méprisables, mais de grands génies qui, dès les premiers temps, ont voulu nous faire comprendre sous ces énigmes que celui qui arrivera dans les Enfers sans être initié et purifié (ἀμυήτος καί ἀτέλεστος) sera précipité dans la fange, et que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) sera reçu parmi les dieux [a]. »

Le commentateur néoplatonicien de Platon, Olympiodore, ajoute l'information suivante (*O. F.*, 235) : « Il essaie d'adapter les paroles orphiques qui disent que le non-initié demeurera dans l'Hadès comme s'il était plongé dans la boue. » Il n'y aurait, en tout cas, aucune raison pour douter qu'Olympiodore ait attribué ce dogme aux Orphiques, et une comparaison avec le passage tiré de la *République* est concluante. Il est intéressant de remarquer qu'en citant ainsi les Orphiques Adimante n'applique pas ces châtiments aux non-initiés à cause de leur non-initiation, mais parce qu'ils sont moralement indignes ; ἀνόσιος peut être un terme spécial signifiant « non-initié », de même que ὅσιος avait le sens d'« initié » (cf. *Les Crétois*, fr., voir plus haut, ch. IV) ; mais sa signification normale était « réprouvé » et la présence de ce mot près de ἄδικος, « injuste », aussi bien que l'enchaînement du raisonnement, montre que c'est bien son sens ordinaire que lui donne Adimante. Cela montre, sans aucun doute possible, ce qui a souvent été difficile à prouver, que l'enseignement orphique était, en partie au moins, une véritable éthique. Dans *Les Grenouilles*, Aristophane montre des voyageurs qui, arrivant aux régions infernales, sont prévenus qu'ils vont arriver « à une masse de boue et d'ordure sans cesse renouvelée », où sont jetés tous ceux qui ont péché contre la morale grecque traditionnelle :

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 32.

ceux qui ont fait du tort à un étranger, qui ont volé un enfant, frappé leur mère ou leur père, ou commis un parjure. Il n'y est pas fait mention de ceux qui ne sont pas initiés. Aristophane n'est certes pas l'idéal du témoin, car il se rit de nous à chaque instant et ne s'inquiète guère de contraindre sa muse comique à réserver toujours ses railleries pour les mêmes croyances. A la fin de sa liste de pécheurs, Aristophane ajoute d'un ton léger : « ... ou celui qui a copié un discours dans l'une des tragédies de Morsimus » (Morsimus étant un auteur fort ennuyeux et sans inspiration). Cependant, il se servit de la boue des Enfers orphiques pour marquer les réprouvés, et ceux qu'il désigne comme tels font bien partie de la catégorie que visent les paroles d'Adimante. Les cérémonies éleusiniennes mêmes étaient interdites aux meurtriers (il en était de même pour toutes les cérémonies officielles d'Athènes), non par suite de considérations morales, mais simplement parce qu'une impureté rituelle ineffaçable était censée s'attacher à eux. Et pourtant il y a bien un côté moral (ou immoral) au meurtre, si l'on veut se donner la peine de le considérer. Et l'inconscience d'assurer une meilleure survie à des voleurs, simplement parce qu'ils ont été « initiés », dut frapper bien d'autres Grecs que Diogène. La distance qui séparait l'initiation de la rectitude morale était aisée à franchir si l'on subordonnait la seconde à la première, et les Orphiques n'hésitaient pas à franchir cette distance.

Les mêmes gens, dit Platon, contraignent les réprouvés à porter de l'eau dans des cribles. Platon revient sur ce châtiment dans le *Gorgias*, et nous savons maintenant que ce morceau est d'inspiration orphique : Calliclès s'oppose à Socrate et défend la moralité de l'immoralité ; il s'est évertué à prouver que la vie la meilleure est celle d'un homme qui laisse ses désirs et ses passions devenir aussi insatiables et tyranniques qu'elles le veulent, et qui prend soin de toujours les satisfaire. Un homme, dit-il, qui est sans désirs est comme un corps sans vie. Socrate réplique que Calliclès a une conception du bonheur qui ressemble à la vie des morts, tout au moins à celle que décrivent certains récits.... « Peut-être mourons-nous réellement, nous autres comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme où résident les passions est de nature à changer de sentiment et à passer d'une extrémité à l'autre. Un homme d'esprit, Sicilien ou Italien, expliquant ceci par la fable où il excellait, appelait, par une allusion de nom, cette partie de l'âme un tonneau (πίθος), à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader (πιθανός), et des insensés les profanes qui n'ont pas

été initiés. Il comparait la partie de l'âme de ces insensés dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité. Cet homme, Calliclès, pensait, tout au contraire de toi, que de tous ceux qui sont aux Enfers (il entendait par ce mot ce qu'il y a d'invisible) les plus malheureux sont ces profanes, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent avec un crible également percé. Ce crible, disait-il, en m'expliquant sa pensée, c'est l'âme : et il désignait par un crible l'âme de ces insensés, pour marquer qu'elle est percée et que la défiance et l'oubli ne lui permettent point de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre. Néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à connaître, si je puis réussir à t'engager à changer ce sentiment et à préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée, à qui ce qu'elle a sous la main suffit, et qui n'en désire pas davantage [a] [4]. »

Il n'y a pas que Platon pour nous parler de cette forme de châtiment. Pausanias décrit une des fameuses fresques qui datent du ve siècle et qui représentent des scènes de l'au-delà ; Polygnote les peignit sur murs de la *leschè* des Cnidiens à Delphes. Cette fresque représentait la descente d'Ulysse aux Enfers ; le monde souterrain s'y voyait en détail, ainsi que tous les personnages dont l'imagination populaire et la littérature l'ont peuplé. La peinture a naturellement disparu, mais la description de Pausanias est extrêmement précise et détaillée. Les passages qui se rapportent à notre étude sont ceux-ci (Paus., 10, 31, 9, 11) : « Les femmes qui se trouvent au-dessus de Penthésilée sont occupées à porter de l'eau dans des débris de vases ; l'une est belle, l'autre est assez âgée. Il n'y a pas d'inscription spéciale au-dessus de chacune de ces femmes, mais une inscription commune aux deux dit qu'elles font partie de ceux qui n'ont pas été initiés.... Il y a aussi un vase sur l'image, et un vieil homme, puis un jeune garçon et plusieurs femmes, une jeune sur le rocher, et, près du vieil homme, une autre qui est du même âge. Tous, sauf cette femme âgée, sont en train de porter de l'eau, mais elle, comme vous pouvez le deviner, a cassé sa cruche, et elle vide dans le vase le peu d'eau qui est resté dans les débris. Nous en avons déduit que ces gens aussi étaient de ceux qui ne s'étaient pas souciés des cérémonies d'Éleusis ; car les Hellènes de ces temps anciens considéraient l'initiation éleusinienne comme étant aussi élevée au-dessus de toutes les autres pratiques de dévotion que les dieux le sont au-dessus des héros. »

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 247.

Pausanias supposa que l'inscription « non-initiés » faisait allusion à l'initiation d'Éleusis et sans doute avait-il raison.* Le châtiment d'avoir à porter sans fin de l'eau dans des vases qui fuient (châtiment qui s'attacha aux Danaïdes à une date incertaine, mais probablement postérieure à la période classique) était une superstition antique et populaire, et, bien qu'elle ait été adoptée par les Orphiques, elle ne leur était évidemment pas réservée [5] (voir fig. 15 et plus loin, appendice). Les Orphiques y ajoutaient le supplice d'être plongés dans un bourbier, supplice qui leur était plus spécial et qui était peut-être de leur invention. Re-

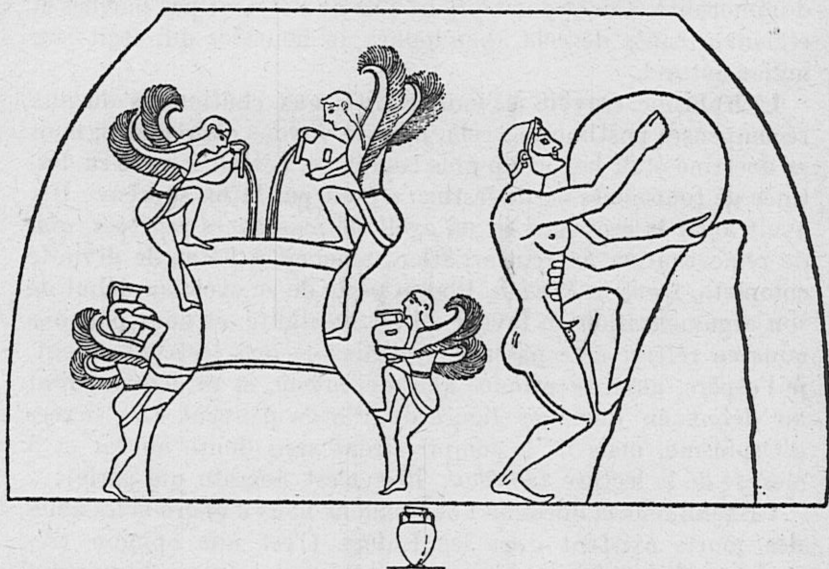


Fig. 15. — Scènes des Enfers : âmes qui vident des cruches d'eau dans une jarre, d'après une amphore conservée à Munich. (*Baumeister*, III, p. 1924, fig. 2040).

marquons toutefois que lorsque ce châtiment de l'eau est mentionné à propos de l'Orphisme, une allégorie y est contenue et l'idée d'initiation porte en elle celle de valeur morale. Ce n'était pas Socrate lui-même, mais cet ingénieux faiseur de mythes, peut-être quelque Sicilien ou quelque Italien, « qui posa cette équation : « Non-initié = insensé, luxurieux et intempérant. »

Après ce que nous avons vu dans le chapitre précédent, nous n'hésiterons pas à dire que les Orphiques avaient l'amour de l'allégorie. Lorsque Socrate parle de la Sicile ou de l'Italie comme patrie possible des faiseurs de mythes et d'allégories, il parle sûrement en connaissance de cause, car ces deux pays étaient justement des centres d'Orphisme, et le lieu d'origine des textes

orphiques (voir plus loin, ch. VII). Le supplice de l'ensevelissement dans un bourbier devait également avoir un sens allégorique. Aucun écrivain classique n'en offre d'explication, mais l'interprétation de Plotin (1, 6, 6, Rohde, *Psyché*) est raisonnable et probable. L'état parfait était pour les Orphiques, celui de *pureté*. Cette pureté n'était accessible qu'aux initiés, adeptes en même temps de la « vie orphique », cette vie qui, comme nous l'avons vu, cherchait le bien moral. Tels étaient les moyens ; la fin était de devenir pur, ou propre (*katharos*) (cf. le langage du *Phédon*, plus haut). Les non-initiés et les mortels coupables d'immoralité étaient donc impurs ; ils ne s'étaient pas purifiés et étaient à cause de cela abandonnés au bourbier qui était leur milieu naturel.

L'Orphisme croyait à l'immortalité, aux châtiments ou aux récompenses posthumes ; cela, nous le voyons clairement ; mais sa doctrine était beaucoup plus complexe. L'Hadès, avec sa destinée de tourments ou de festins, n'était pas la fin suprême. Il y avait aussi la croyance en un cycle de naissances répétées, qui, de réincarnation en réincarnation, amenait à l'état de divinité complète. Dans le *Phédon*, Platon parle de ce cycle au début de son argumentation en faveur de l'immortalité, et nous pouvons nous en référer à ce passage ; certains de mes lecteurs seront, je l'espère, aussi sceptiques que moi-même, et se demanderont au début en quoi ces lignes de Platon peuvent être taxées d'Orphisme, mais ils le comprendront sans doute au fur et à mesure de la lecture (*Phédon*, 70 *c*, c'est Socrate qui parle) :

« Examinons la question : demandons-nous d'abord si les âmes des morts existent dans les Enfers. C'est une opinion très ancienne (l'imprécision bien connue !) que les âmes, en quittant ce monde vont dans les Enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde et retournent à la vie après avoir passé par la mort *. »

Les données de cette opinion très ancienne sont alors vérifiées par Platon, grâce à des arguments plus philosophiques, et elles sont considérées comme justes. Liée de près à cette croyance est la théorie, chère à Platon, que notre connaissance en ce monde n'est rien de plus qu'une réminiscence ; l'âme chemine, en effet, incessamment à travers les diverses existences terrestres et aussi à travers les étapes de l'autre monde ; dans cet autre monde elle entrevoit même des lueurs de la réalité absolue, qui est immatérielle (dit Platon dans *Phèdre*) : ainsi l'âme a gagné une expérience totale. Les réincarnations successives dans des corps mortels, avec leurs imperfections et leurs passions, ont émoussé

* *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 34.

sa sensibilité et lui ont fait oublier beaucoup de ce qu'elle avait appris, mais elle n'a qu'à se ressouvenir, et elle n'a rien à apprendre qu'elle n'ait déjà su. Cette conception dépend évidemment de l'idée d'immortalité ; c'est ce que Cébès fait aussitôt remarquer à Socrate dans le *Phédon*, et les deux vues sont exposées ensemble dans le *Ménon*, où la théorie de la réminiscence est aussi discutée à fond. Voici le passage : (*Ménon*, 80 *e*, Socrate parle).

SOCRATE : Je comprends ce que tu veux dire, Ménon, vois-tu combien est gros de disputes le propos que tu mets en avant ? Il n'est pas possible à l'homme de chercher, ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas. Il ne cherchera point ce qu'il sait, parce qu'il le sait et que cela n'a pas besoin de recherchees, ni ce qu'il ne sait pas par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher.

MÉNON : Est-ce que ce discours ne te paraît vrai, Socrate ?

SOCRATE : Nullement.

MÉNON : Me diras-tu pourquoi ?

SOCRATE : Oui, car j'ai entendu parler des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

MÉNON : Que disaient-ils ?

SOCRATE : Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

MÉNON : Quoi encore, et quelles sont ces personnes ?

SOCRATE : Ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère. (Soit dit en passant, peut-on trouver une description plus juste de ce qui paraît être le caractère distinctif des Orphiques ?) C'est encore Pindare, et beaucoup d'autres poètes, j'entends ceux qui sont inspirés des dieux. Pour ce qu'ils disent, le voici, examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme est immortelle, que tantôt elle s'échappe, ce qu'ils appellent mourir, tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison, il faut mener la vie la plus sainte possible, « parce que Perséphone rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil ceux qui ont payé la dette de leurs anciennes fautes. De ces âmes se forment les rois illustres et célèbres par leur puissance, et les hommes les plus fameux par leur sagesse ; et dans les siècles suivants, ils sont renommés auprès des mortels comme de saints héros » (citation de Pindare). Ainsi, l'âme est immortelle, et d'ailleurs née plusieurs fois, ayant vu tout ce qui se passe, tant dans cette vie que dans une autre, et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris [a] ».

Cette « ancienne malédiction » (ou « malheur initial ») pour laquelle nous devons satisfaction à la reine des Enfers, si nous voulons nous élever vers la perfection, cette malédiction ne peut être autre chose que le péché originel qui fait partie de notre

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 4, p. 347.

nature d'hommes mortels puisque cette nature provient des Titans. Dire que nous devons expier une malédiction ou un malheur (ποινὰν πένθεος), plutôt qu'une mauvaise action, semble étrange, mais cela exprime bien l'idée orphique que la nécessité d'un châtiment et d'une purification est la conséquence de notre origine et non pas nécessairement celle d'une faute individuelle. C'est cette phrase même qui finalement range, sans erreur possible, parmi les conceptions orphiques toutes les croyances qui sont exprimées par Platon. Les commentateurs néoplatoniciens sont formellement de cette opinion ; mais puisqu'ils sont aussi réputés que les érudits modernes pour qualifier d'orphique toute doctrine un peu nébuleuse où il est question de mystère, il est bon de nous en rapporter à d'autres avis plus anciens.

Proclus, commentant le *Timée* (éd. Diehl, vol. 3, p. 296, *O. F.*, 229) dit : « Le seul moyen de salut offert par le Créateur de l'âme (d'après le *Timée*) est « ce qui la libère de ses réincarnations, de toutes ses pérégrinations et de son existence stérile », et à la page qui suit, il parle de l'âme, qui est conduite « à la vie bienheureuse, cessant ses pérégrinations dans la sphère du Devenir, cette vie qu'espèrent ceux qui, avec Orphée pour guide, sont initiés aux mystères de Dionysos et de Koré », vie qui est « la délivrance du cycle et le repos loin du mal ».

Comparons à ce texte celui de Simplicius, commentateur d'Aristote, *De Coelo* (éd. Helbig, p. 377, *O. F.*, 230) : « Et par le dieu créateur qui attribue à chacun son destin particulier, elle (l'âme) est attachée à la roue fatale des naissances, dont il est impossible de s'échapper, selon Orphée, sauf en rendant les dieux favorables, les dieux à qui Zeus a confié le pouvoir de libérer de ce cycle et d'accorder le repos loin du mal ».

Voilà donc la doctrine orphique dans ses grandes lignes ; si nous insistons pour avoir plus de précisions, peut-être ne trouverons-nous pas nos auteurs très cohérents dans leurs vues ; et ce n'est pas surprenant, si nous considérons la nature des auteurs qui nous servent de sources. Les livres orphiques auxquels j'attribue une sorte d'exposé systématique de ces sujets sont perdus pour nous, à part un ou deux pauvres fragments dont l'authenticité est douteuse, puisqu'ils nous sont parvenus seulement au milieu des œuvres de philosophes religieux datant de l'ère chrétienne. Pour avoir des documents remontant à la période classique, nous devons nous en remettre à des écrivains d'une individualité très marquée ; leur philosophie, tout en empruntant beaucoup de ses éléments à des idées antérieures à eux, était toutefois, dans son ensemble, leur création personnelle. Le principal de notre information nous vient de Platon et d'Empé-

docle. De l'originalité d'esprit de Platon, nous ne parlerons pas ici ; quant à Empédocle, sa religion est bien, en effet, saturée de notions orphiques et pythagoriciennes ; mais il est le fondateur d'une science qui espérait s'évader des raisonnements trop abstraits et trop rigides de Parménide. Sur ces deux hommes, Platon et Empédocle, le potentiel de grandeur contenu dans les conceptions orphiques avait fait une impression ineffaçable. Je parle à dessein d'un potentiel de grandeur, puisque, pour ces deux philosophes, les idées orphiques ne parurent vraiment grandes que lorsqu'ils les eurent incorporées à leurs propres vues philosophiques. C'est un point important qu'il ne faudra pas perdre de vue lorsque nous essaierons de séparer la tradition orphique du reste de leurs théories. On peut se demander très naturellement jusqu'à quel point ces doctrines soi-disant orphiques des philosophes trouvaient un accueil favorable ; si, pour nous renseigner, nous devions dépendre uniquement de ces éminentes autorités littéraires, nous aurions sans doute beaucoup de mal à nous en tirer, mais heureusement il nous est donné de pouvoir juger ces mêmes doctrines d'un tout autre angle : nous en reparlerons bientôt, pour le moment tournons-nous vers Platon.

La doctrine de réincarnation et la libération de son cycle est exposée très en détail par Platon dans *Phèdre* et voici en résumé ce qui nous intéresse : l'âme est d'une seule nature, qu'elle appartienne aux dieux ou aux hommes, et elle existe tout d'abord dans les régions les plus élevées du ciel. Mais toutes les âmes ne sont pas parfaites, et toutes ne peuvent se maintenir sur ces hauteurs ; elles tombent donc, et finissent par entrer en contact avec ce qui est solide (ou corporel) et sont alors dans l'obligation d'habiter dans un corps. L'ensemble, formé de l'âme et du corps unis, est ce que nous appelons « un animal » et la distinction familière entre un mortel et un immortels e borne en réalité à la différence qui existe entre ces âmes attachées à des corps et celles qui sont demeurées dans le ciel sans être contaminées par la matière ; celles-ci sont les dieux et nous pouvons difficilement nous représenter leur nature ; c'est pourquoi nous nous les figurons comme étant, eux aussi, des « animaux », c'est-à-dire des âmes unies à des corps, avec l'immortalité en plus. Lors de sa première incarnation, c'est la « loi » qu'une âme entre dans le corps d'un homme et non dans celui d'une bête ; mais ces âmes deviennent ainsi divers types d'hommes plus ou moins élevés de nature, selon la longueur du temps passé par l'âme dans les régions célestes et la quantité de vérité qu'elle a pu contempler là-haut, où se trouve le seul séjour de la réalité. Une

fois tombée, l'âme ne peut plus retourner à sa vraie patrie, la région supra-céleste, qu'au bout de dix mille ans, période divisée en dix parties de mille ans chacune, chaque millénaire comprenant une incarnation et le châtiment ou la béatitude qui la suit inévitablement. Selon Platon, il existe cependant une exception qui échappe à cette règle : c'est l'âme du philosophe qui dans sa vie terrestre a chéri la sagesse et la beauté ; le philosophe est libéré à la fin de la troisième période de mille ans s'il a successivement choisi trois fois la même vie.

Dans le cas le plus habituel, les âmes sont jugées après leur première vie ; certaines sont envoyées dans des prisons souterraines, d'autres vont au ciel « et ont une vie en accord avec celle qu'elles menèrent lorsqu'elles habitaient le corps d'un homme ». Nous avons déjà vu quelles punitions ou quelles récompenses étaient leur destin pendant cette période.

Lorsque les mille années sont écoulées, il est donné aux âmes de choisir leur seconde existence et l'on tire au sort l'ordre du choix. Il est alors possible pour l'âme d'un homme de devenir celle d'une bête, ou le contraire, avec la réserve, déjà mentionnée plus haut, que l'âme doit toujours entrer dans le corps d'un homme en premier lieu. Les raisons de cela sont du pur Platonisme.

La *République* ajoute plus de détails sur la façon de choisir les nouvelles incarnations ; les âmes sont averties qu'elles sont libres de leur choix. Même celle qui doit, d'après le sort, choisir en dernier aura la possibilité de s'assurer une vie qui pourra la contenter, et celle qui choisit en premier doit user de discernement, car le choix est vaste et il ne faut pas se tromper. Ce même dialogue de Platon mentionne une catégorie particulière d'âmes, dont les fautes sont sans remède. A celles-là, la chance n'est pas offerte de se racheter, elles sont condamnées à demeurer pour toujours dans un lieu de tourments et de servir d'exemple affreux à tous ceux qui devront passer par là. Ces âmes, les seules qui soient vouées à un châtiment éternel, forment le sujet d'un passage du *Gorgias* et les noms des juges y sont aussi donnés : Minos, Rhadamanthe, Éaque, tous trois fils de Zeus. Cette condamnation exceptionnelle d'un petit nombre de grands coupables est due au fait que les Orphiques ne voulaient pas enlever à Homère son autorité en la matière, autorité à laquelle le *Gorgias* se réfère expressément pour le sort terrible de Tantale, Sisyphe et Tityos.

Le lieu du jugement est décrit dans le *Gorgias* :

« (C'est) dans une prairie, à l'endroit où aboutissent deux chemins dont l'un conduit aux Iles des Bienheureux et l'autre

au Tartare... ». La description est analogue dans la *République*, où la route que prennent les Justes après le jugement se dirige « à droite par une des ouvertures du ciel » et celle que prennent les méchants « à gauche, par une des ouvertures de la terre ». Dans le *Phédon*, le pays des morts fait partie d'une description de la Terre tout entière, d'après Socrate ; et ce tableau se nuance de couleurs scientifiques. Nul autre que Platon n'a tracé cette image d'ensemble, due à une imagination merveilleuse, mais le grand philosophe y a incorporé les notions orphiques, comme nous pouvons le constater en lisant le récit qui précède ce tableau, et qui a trait au jugement des âmes et leur réincarnation. Ici encore réapparaît cette allusion aux nombreux « détours et traverses » de la route des Enfers, allusion qui provient, comme nous le verrons, d'une tout autre source que l'Orphisme. La terre, telle que la voit Socrate, est sphérique, et le Tartare, gouffre insondable, est représenté, dans cette géographie mythique, comme un abîme qui traverse la sphère de part en part ; c'est là une vue de Platon, mais l'idée du Tartare même a pour origine l'Orphisme, et, d'ailleurs, Platon le montre bien en se servant pour le décrire, du langage orphique ; c'est un grand gouffre (μέγα χάσμα) qui n'a « ni fond, ni fondement » (cf. *O. F.*, 66, ch. IV, où les hexamètres orphiques cités par Proclus à ce sujet, sont traduits) :

μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.
οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρα.

(Les mots mêmes de Platon sont : πυθμένα .... οὐδέ βάσιν.) Platon observe que le Tartare a déjà été cité par Homère et par bien d'autres poètes... je crois que nous pouvons dire, sans nous tromper, à quels poètes il fait surtout allusion en décrivant lui-même le fleuve souterrain.

Les *Katharmoi* d'Empédocle formaient un poème religieux dont environ quatre-cent-cinquante vers ont été conservés. Comme son nom l'indique, ce poème traitait de la chute de l'âme, et de sa purification possible, pour qu'elle puisse revenir à son état primitif de béatitude. L'âme est un *daimon*, un être divin, qui a péché et qui, en conséquence, est condamné pour une période de « trois fois dix mille saisons » (c'est peut-être dix mille ans, comme dans Platon, voir Frutiger, *Les mythes de Platon*, p. 255, note 1) à errer loin des bienheureux. Pendant ce temps, l'âme doit s'incarner dans toutes sortes de formes mortelles, non seulement des formes d'hommes et d'animaux, mais de plantes qui sont considérées comme des êtres animés. Empédocle parle beaucoup à la première personne du singulier, se plaignant du sort pénible qui le fait errer dans des régions

inconnues, alors que sa véritable patrie est là-haut : « Quels honneurs et quel summum de félicité ai-je donc quittés pour errer ici parmi les mortels ! » Et plus loin : « J'ai pleuré et j'ai gémi en contemplant ce pays inconnu où demeurent le Meurtre et la Colère et quantité d'autres misères, comme les maladies qui dessèchent, la corruption, le déluge [6]. » A d'autres moments, il fait ressortir le côté divin de sa nature, qui est son moi véritable, comme lorsqu'il s'écrie : « Je vous assure que je suis un dieu immortel et non plus un mortel ! » [7] Et il termine son exposé de la chute de l'âme et de ses transformations avec ces mots : « ...c'est un de ceux-là que je suis maintenant, exilé du divin séjour, vagabond qui a donné sa foi à la Discorde furieuse. »

Lorsqu'elles se réincarnent pour la dernière fois avant leur retour chez les bienheureux, les âmes passent dans les corps des hommes les plus évolués, parmi lesquels Empédocle cite les prophètes, les prêtres, les guérisseurs et ceux qui gouvernent ; « les âmes en sortent pareilles aux dieux, au suprême échelon des honneurs, partageant le foyer et la table des immortels, libérées des misères humaines, auxquelles elles ne participent plus, insensibles à la fatigue. » Ces idées sont assez semblables à celles que traduisent les vers de Pindare que Socrate citait dans le *Ménon* ; cependant rien ici ne paraît correspondre à la neuvième année, moment de la libération des âmes, si toutefois nous devons y chercher un sens littéraire. D'autre part, le nombre neuf a certainement un sens important, puisque cette dernière période commence, selon Empédocle, avec la fin de la neuvième incarnation, ou cycle de mille ans.

Il est peut-être bon de mentionner ici ce que Pindare donne comme explication, lorsqu'il introduit de telles notions dans ses poèmes. Dans la seconde *Ode olympique* Pindare parle de « quelqu'un » qui est juge sous terre et qui distribue aux bons et aux méchants le sort qu'ils ont mérité. Il fait allusion dans ces termes à la réincarnation : « Tous ceux qui ont réussi durant trois périodes et dans n'importe quel état à garder leurs âmes pures de toute injustice, ceux-là montent par la route de Zeus vers la tour de Cronos. Là, les brises de l'Océan rafraîchissent les Iles des Bienheureux » et, il continue, détaillant les délices de ce lieu. Il semble que ce morceau soit inspiré par la même source qui fournit à Platon ses vues sur l'évolution rapide du philosophe. Mais pour Platon les Iles Bienheureuses sont un lieu de bonheur temporaire où vont tous les justes. Ces îles sont différentes du séjour définitif d'une âme qui a atteint le terme de ses transmigrations, séjour qui est, selon Platon, la région supra-céleste au-dessus du ciel astronomique, « un endroit que nul poète ici-bas n'a jamais

su chanter et ne pourra jamais chanter dignement ». Platon place dans cette région le monde des Idées, et c'est là, bien entendu, sa théorie personnelle, mais il devait y avoir une conception analogue dans la doctrine de la roue des naissances qui, très nettement, n'a pas été imaginée par Platon lui-même. Si Pindare semble confondre cette sphère de béatitude avec une forme intensifiée des Iles Bienheureuses d'Homère, l'assignant comme résidence éternelle aux héros (Pélée, Cadmus et Achille y demeurent, d'après Pindare), c'est sans doute parce que sa connaissance des Orphiques n'est pas précisément de première main et qu'il se sert des idées orphiques simplement pour rehausser l'effet poétique. En général, la poésie de Pindare n'indique pas un esprit sur lequel les religions à mystères auraient eu beaucoup d'emprise. Dans un fragment de l'un des *Thrénoi*, nous trouvons encore une belle description poétique de la vie que mènent les élus qui ont atteint les Iles des Bienheureux, ou les Champs-Élysées, peu importe le nom, que Pindare ne spécifie pas du reste.

Je veux citer pour finir une allusion à la doctrine de réincarnation qui se trouve dans Hérodote (2, 123) ; celui-ci affirme que les Grecs prirent cette conception aux Égyptiens : « Les Égyptiens furent les premiers à émettre aussi la doctrine que l'âme humaine est immortelle, mais qu'au moment de la mort du corps elle entre successivement dans plusieurs animaux lors de leur naissance. Puis, lorsque l'âme a épuisé le cycle de toutes les créatures de la terre, de la mer et de l'air, elle revient dans un homme nouvellement né. Ce cycle s'accomplit en trois mille ans. Or, certains Grecs ont fait usage de cette doctrine, plus ou moins tôt dans l'histoire, comme si elle leur était propre. Je connais leurs noms, mais je ne veux pas les écrire. » (Il semble parfois que les Grecs, par leurs réticences, aient sciemment cherché à compliquer la tâche des historiens à venir !) Nous pouvons seulement essayer de deviner si cette doctrine citée par Hérodote comprenait le retour final de l'âme à un état divin, mais, en tout cas, rien de ce que dit Hérodote ne s'oppose à cette idée ; il ne mentionne pas le choix des réincarnations ; mais la théorie très nette d'une transmigration de l'âme dans des corps d'animaux avant qu'elle ne puisse revenir dans un homme est une adjonction que nous n'avons pas trouvée ailleurs ; cela ne contredit en rien Empédocle et ne s'oppose pas nécessairement aux vers de Pindare ; ce dernier parle en effet de trois incarnations pendant lesquelles l'homme doit tenter de mener une vie juste, mais il n'est pas dit que ces trois vies devaient être successives. Par contre, l'idée d'Hérodote ne concorde pas avec celle de Platon, puisque celui-ci parle d'une épreuve de trois réincarnations, mais successives. On pourrait

supposer que Platon et Pindare s'autorisent des mêmes théories ; tous deux parlent d'un sort exceptionnel réservé à une élite, tandis qu'Hérodote semble indiquer ce qui se passe ordinairement. Je pense que le poète, comme le philosophe, inventa un raffinement à la doctrine normale de réincarnation, et qu'ils l'y ajoutèrent, Pindare le faisant sous une forme poétique, et Platon saisissant cette occasion de mettre dans une situation privilégiée son homme idéal, le véritable philosophe. Ce n'est là qu'une supposition, puisque, répétons-le, nous ne pouvons espérer reconstituer en détail une doctrine religieuse alors que les textes où elle était exposée sont perdus, et que nous ne la voyons qu'à travers le génie particulier d'hommes tels que Platon et Pindare.

J'ai déjà dit que nous possédions pourtant, en dehors de toute littérature, des documents d'une valeur inestimable sur les doctrines en question ; il s'agit d'épigraphie, et la documentation est présentée sur de minces feuilles d'or qui ont été trouvées dans des tombes à différentes époques, quelques-unes en Italie et d'autres en Crète. Ces inscriptions sont fameuses depuis longtemps et toute une littérature en est sortie [8]. Les feuilles d'or furent trouvées près d'un squelette, certaines près de sa main et d'autres pliées près de la tête. L'une d'elles (celle de Petelia) avait été roulée et enfermée dans un cylindre attaché à une mince chaîne d'or, le tout était certainement fait pour être porté en guise d'amulette. (Cette feuille est maintenant au British Museum).

Les vers qui sont inscrits sur ces feuilles d'or montrent qu'ils sont des fragments d'un poème plus long ou d'un livre de poèmes, et la date de certains vers nous assure que le poème d'où ils sont extraits doit remonter au moins au ve siècle avant J.-C., et probablement même plus tôt que cela. La plus ancienne des feuilles provient de l'Italie méridionale, endroit connu pour avoir été un des centres de l'Orphisme. Celles qui ont été trouvées en Crète sont moins anciennes et il est bon de le noter ; elles sont à peu près du second siècle avant J.-C. et Dieterich (*Nekyia*, p. 107) les date même du second siècle de notre ère. Nous ne pouvons donc pas nous en servir, ou tout au moins faisons-le avec beaucoup de prudence, pour tenter de connaître le vrai berceau de l'Orphisme. L'utilité de ces feuilles s'explique nettement par leur contenu : le mort a là des extraits des textes sacrés qui lui disent comment il doit se conduire pendant son passage dans l'autre monde. On lui indique le chemin à prendre et les paroles à prononcer ; on lui fait prévoir aussi la réponse favorable qu'il peut espérer obtenir des puissances de l'au-delà, lorsqu'il les aura dûment informées de ses titres à leur bienveillance. Peut-être les amis du mort, en inscrivant cette réponse, ont-ils cru bon de

rappeler aux divinités ce qu'on attendait d'elles. La magie n'était pas étrangère à l'Orphisme ; or, la magie enseignait qu'un dieu nous exauce plus facilement si vous écrivez vous-même ce qu'il doit vous accorder ; peut-être qu'un peu de cette croyance demeurait dans l'esprit des pieuses personnes qui avaient préparé l'ensevelissement. Le ton général du texte indique cependant que le but principal de cette prévision de la réponse divine est de rassurer et d'encourager l'âme au cours de son voyage.

Ce qui va suivre est la traduction du texte inscrit sur les feuilles d'or [9]. Certains détails demeurent et devront sans doute demeurer toujours assez obscurs, car les difficultés d'interprétation sont nombreuses. Les lettres sont gravées, parfois grossièrement et incorrectement sur la mince et brillante surface dorée qu'elles écorchent ; la feuille a été ensuite pliée et les plis y sont marqués ; on s'est servi nettement d'abréviations : un mot ou deux remplacent parfois toute une phrase, lorsque cette phrase était une formule connue. En général, le texte est écrit en hexamètres, mais une ou deux courtes phrases (« D'homme **tu es devenu** dieu », et celle qui concerne le chevreau et le lait) sont en prose.

1° Feuille d'or provenant de Petelia, Italie méridionale, IVe ou IIIe siècle avant J.-C., maintenant au British Museum (cf. pl. 8) :

Tu trouveras à gauche de la demeure d'Hadès une source
Auprès de laquelle s'élève un cyprès blanc.
De cette source ne t'approche pas trop près.
Mais tu en trouveras une autre : elle vient du Lac de Mémoire
Son eau fraîche coule rapidement, et il y a des gardiens devant elle.
Prononce ces mots : « Je suis l'enfant de la terre et du Ciel étoilé,
Mais mon origine est le Ciel (seul). Cela, vous le savez vous-mêmes.
Mais je suis desséché de soif et je me meurs. Donnez-moi bien vite
L'eau fraîche qui s'échappe du Lac de Mémoire. »
Et d'eux-mêmes, ils te donneront à boire de l'eau
[de la source sacrée,
Et ensuite parmi les autres héros tu seras le maître.

2° Feuille d'or provenant d'Eleutherna en Crète, IIe siècle avant J.-C., maintenant au Musée national d'Athènes ; les mêmes formules furent trouvées sur trois feuilles différentes :

Je suis desséché de soif et je me meurs ;
Eh bien, bois mon eau (ou « mais donne-moi à boire »)
La source intarissable qui se trouve à droite, là où est le cyprès.
— Qui es-tu ?...
— D'où viens-tu ? — Je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé.

3° Feuille d'or provenant de Thurium, Italie méridionale, datant du IVe ou du IIIe siècle avant J.-C., maintenant au Musée national de Naples :

Mais dès que l'esprit a quitté la lumière du soleil,
Va vers la droite aussi loin qu'on peut
Aller [10], étant prudent en toutes choses.
Salut, ô toi qui as souffert la peine. Cela tu ne l'avais jamais
[souffert avant.
D'homme tu es devenu dieu.
Chevreau, tu es tombé dans le lait
Salut, salut à toi qui prends la route de droite,
Vers les prairies sacrées et les bois de Perséphone.

4° Trois autres feuilles provenant de Thurium, datant à peu près de la même époque que celle qui précède et qui sont également à Naples. Certains textes sont plus explicites que d'autres et la reconstitution qui va suivre est faite d'après les trois textes et basée sur la traduction du professeur Murray :

Je viens des purs, ô pure Reine de ceux des régions inférieures,
O Euclès et Eubuleus, et les autres dieux et génies ;
Car j'avoue que je suis, moi aussi, de votre race sacrée
Et j'ai payé le prix d'actions injustes
Soit que la Chance m'ait abandonné ou bien les dieux immortels,
Ou..... par la foudre lancée des étoiles ;
Je me suis évadé du triste cycle lassant.
Je suis arrivé d'un pas rapide vers la couronne désirée.
Je me suis plongé dans le sein de la Souveraine,
[la Reine des Enfers.
Et maintenant je viens en suppliant auprès de Perséphone la bénie.
Que par un effet de sa grâce elle daigne m'envoyer au séjour
[des Bienheureux.
— Heureux et bienheureux, tu seras un dieu et non un mortel.
Chevreau, je suis tombé dans le lait.

5° La persistance des croyances et des coutumes illustrées par ces incriptions apparaît encore dans une autre feuille d'or, qui date du IVe ou du IIIe siècle de notre ère. On croit qu'elle fut trouvée à Rome et elle se trouve actuellement au British Museum :

Elle vient pure, ô pure Reine de ceux des régions inférieures
O Euclès et Eubuleus, l'enfant de Zeus [11], reçois l'armure
De la mémoire [12], don célébré par des chants parmi les hommes.
Cecilia secundina, viens, par la loi te voilà devenue divine.

Pour comprendre ces inscriptions, le mieux est de les lire seules deux ou trois fois avant de chercher à expliquer certaines phrases. Si nous les lisons dans l'ordre où elles sont présentées ici, les principales croyances doivent en ressortir nettement sans autre interprétation. Pour les commenter, je choisis d'abord tous les passages qui se rapportent le plus clairement aux doctrines dont j'ai déjà tenté de prouver la nature orphique.

Dans la feuille 1, l'âme doit dire : « Je suis l'enfant de la Terre et du Ciel étoilé, mais mon origine est le Ciel. » Dans le numéro 2, l'âme déclare : « Je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé... », et dans le numéro 4 : « Car j'avoue que je suis moi aussi de votre race sacrée. » Ses titres consistent en son origine divine et en sa parenté avec les dieux. Les mots « enfant de la Terre et du Ciel » nous rappellent que, pour les Orphiques, ces titres étaient très précis, puiqu'ils remontaient au mythe de la naissance de l'homme issu des Titans, lesquels étaient, pour Hésiode et pour tous les Grecs, fils de la Terre et du Ciel. Les Orphiques savaient toutefois que, tout en ayant le Ciel (Ouranos) pour père, les Titans étaient méchants et orgueilleux ; c'est seulement par leur crime, par le fait qu'ils mangèrent la chair de Dionysos, que l'homme, issu des Titans, possède en lui, selon Orphée, un élément divin qui lui donne le droit de réclamer sa place près des dieux, ses parents. En conséquence, l'Orphisme souligne cette nature dionysiaque de l'homme : « Mais ma véritable origine vient du Ciel. » Pour oser parler ainsi, il fallait avoir mené la « vie orphique », il fallait avoir réprimé en soi la nature du Titan et favorisé celle de Dionysos. Ce texte paraît assez décousu quant aux idées mêmes ; les phrases ont pu être prises à des poèmes différents, mais ceux qui les inscrivirent sur la feuille d'or à l'usage du mort avaient certainement, nous le sentons, une intention nette.

Après avoir ainsi invoqué sa parenté divine, l'âme du mort ajoute : « Et j'ai payé le prix d'actions injustes. » Cela se rapporte à la même idée: les actes injustes ne sont pas seulement les siens (bien que l'âme ait dû expier ceux-là aussi), mais ce péché originel, ou cette inclination au péché, qu'elle a hérité de ses « ancêtres sans foi », les Titans. (Peut-être n'est-il même pas osé de traduire ce composé inusité ἀνταπέτεισα par « j'ai payé le prix injuste ».) L'âme, qui est encore captive du corps, prie Dionysos de la « libérer de ses liens avec ses ancêtres sans foi ». Sur la feuille 3, si le sens donné par le professeur Murray est correct, les mots « toi qui as souffert la peine » doivent se rapporter à la même idée, mais il est possible que ce vers signifie : « Salut, ô toi qui as souffert ce que tu n'avais jamais souffert auparavant », et cela annonce l'apothéose du vers suivant.

Ayant énoncé ses titres et ayant été accepté par les maîtres du monde souterrain, le mort est accueilli par ces paroles de bienvenue : « D'homme tu es devenu dieu ! heureux et bienheureux, tu seras un dieu et non un mortel. » C'est ici la même exultation que celle exprimée par Empédocle : « Je vous dis que je suis un dieu immortel, et non plus un mortel ! » Il n'est plus besoin

d'autre purification par réincarnation ni par purgatoire. Le mort est un des élus, il vient « des purs » et est donc prêt à aborder le stade final du bonheur. « Je me suis évadé du triste cycle lassant », peut-il dire. C'est parce qu'il a mené une vie pure, selon les préceptes orphiques. Ces adeptes d'Orphée devaient croire qu'ils en étaient arrivés à la dernière des incarnations nécessaires, fait qu'ils attribuaient certainement, avec quelque complaisance, à leurs qualités personnelles de pureté et de piété. Empédocle et Pindare se font l'écho de la croyance que la dernière incarnation a lieu dans un mortel d'un type très élevé, et qui donc, pour un Orphique, aurait plus droit à cette appellation que celui qui « vient des purs », c'est-à-dire a vécu en orphique ? Il est très possible que ces qualifications aient été jugées suffisantes pour accéder à la béatitude ; lorsqu'il s'agissait d'un cas précis peut-être ne convenait-il pas de trop insister sur les dogmes sacrés qui réclamaient dix incarnations, ou dans les meilleurs cas trois au moins, pour arriver au but suprême. Il se peut aussi que les Orphiques aient été convaincus de leur évolution complète atteinte par les transmigrations voulues, et qu'ils se soient autorisés de cette conviction pour prétendre à la vie divine. Ceux qui croient à la réincarnation ne reculent généralement pas devant des spéculations nombreuses sur ce sujet ; pour Pythagore, par exemple, qui professait les mêmes croyances que les Orphiques, on dit connaître quatre de ses existences préalables (cf. Diogène Laërce, 8, 4, 5). Dans les *Purifications* (*Katharmoi*), Empédocle déclare : « Car j'ai déjà été un jeune homme, une jeune fille, un buisson, un oiseau et un muet habitant de la mer. »

Sur la feuille d'or n° 1, l'âme est prévenue d'avoir à éviter la source qui se trouve à gauche ; l'inscription n° 2 lui indique avec plus de précision que l'eau qu'il doit boire coule sur sa droite ; et dans la feuille n° 3 il est dit expressément que l'âme qui est sauvée marche sur la route de droite ; la phrase du *Phédon* mise par Platon dans la bouche de Socrate nous vient aussitôt à l'esprit : « La route des Enfers a plusieurs détours et plusieurs traverses. » Le *Gorgias* nous dit avec un peu plus de précision que la prairie où le jugement a lieu se trouve « à la fourche d'où partent deux routes, l'une qui mène aux Iles des Bienheureux, l'autre vers le Tartare », et dans la *République* l'indication est telle que nous la trouvons sur les feuilles d'or : la voie que prennent les justes après le jugement suit la droite, et celle où marchent les réprouvés va vers la gauche. C'est là peut-être la plus saisissante et la plus intéressante des nombreuses preuves qui indiquent que les textes de Platon et ceux des feuilles d'or s'inspirent de la même littérature eschatologique. Il est tentant

de pousser la comparaison encore plus avant ; le *Phédon* nous dit (108 *a*) :

« Ce chemin n'est pas, ce que dit Téléphos dans la pièce d'Eschyle, un chemin simple qui mène aux Enfers ; il n'est ni unique, ni simple ; s'il l'était, on n'aurait pas besoin de guide, personne ne pouvant s'égarer, je pense, lorsqu'il n'y a qu'un chemin ; mais il y a plusieurs détours et plusieurs traverses, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et nos cérémonies religieuses [a]. »

L'interprétation de Burnet, « les rites sacrés et accoutumés », se base sur certains manuscrits et a été adoptée par J. Harrison (*Proleg.*, 3, p. 599). Par « les pratiques de ceux qui sont sur terre », Socrate veut-il parler spécialement de cette coutume d'ensevelir les morts avec des indications pour leur voyage dans l'au-delà ? Cette thèse est celle proposée par J. Harrison, et il est très probable que Platon eut connaissance de cette coutume, que dévoile la découverte des feuilles d'or. D'autre part νόμιμα, coutumes établies, ne semble pas être un qualificatif approprié pour les coutumes orphiques, qui étaient loin d'être établies ou universelles [13]. Il serait intéressant de trouver dans les feuilles d'or quelque chose ayant trait aux guides dont parle Socrate dans le *Phédon* ; le mythe où il est question des routes de l'Hadès parlait de l'âme qui, au moment de la mort, était conduite « par son " démon " personnel qui lui avait été attaché pendant la vie », et ajoutait qu'après le jugement l'âme était remise à « un autre guide ». Bien des paroles écrites sur les feuilles d'or sont adressées au mort par des êtres inconnus de nous, mais connus sans doute de ceux qui écrivaient les vers sur les feuilles, car les textes d'où sont tirés ces extraits devaient les nommer. Nous sommes dans l'ignorance de tout cela et c'est pourquoi nous attribuons assez naturellement ces mots aux dieux des Enfers, quand l'âme du mort arrive dans leur royaume, mais il est possible que certaines de ces paroles aient pu venir du « démon » ou guide particulier du mort. Malheureusement une discussion à ce sujet est assez inutile, puisque d'après notre documentation il nous est impossible de déterminer la vérité.

Marchant donc sur sa droite, l'âme arrive à une source et adresse aux gardiens qui sont là une prière pour obtenir la permission de boire de cette eau dont elle a grand besoin : « Je suis desséchée par la soif et je me meurs. » Nous pouvons supposer que l'âme est passée par la route que Platon indique dans la *République* comme menant à la plaine du Léthé, « au milieu d'une

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 107.

chaleur terrible et suffocante, car elle est dépourvue d'arbres et de tous les fruits de la terre » et à la fin de ce voyage aussi les âmes ont de l'eau à boire. C'était une croyance générale qui voulait que les morts fussent altérés et eussent grand besoin d'eau ; nous avons là-dessus des documents peu nombreux, mais suffisants pour montrer qu'il s'agissait d'une idée assez répandue et non spéciale aux Orphiques. La même prière se voit dans un texte égyptien, le *Livre des morts* : cette prière avait été prise aux Égyptiens par la religion hellène, ainsi que le montrent des inscriptions trouvées en Italie comme l'ont été les feuilles d'or : « Puisse Osiris te donner l'eau fraîche », dit la formule. Le nom d'Osiris fut sans doute adopté par les Grecs parce qu'ils trouvaient dans la religion égyptienne des idées semblables à celles qu'ils professaient eux-mêmes [14].

Le mot ψυχρόν ne signifie, bien entendu, pas seulement « froid » mais rafraîchissant ; dans les pays méditerranéens, il n'y a qu'un mot pour exprimer ces deux choses ; il a la même racine que ψυχή, âme, et Dieterich (*Nykeia*, p. 95) y compare le mot ἀναψῦξαι dans le vers orphique cité plus haut et qui signifie littéralement : être régénéré. L'eau n'est pas de l'eau ordinaire, elle vient du Lac de Mémoire, et l'âme qui peut en boire doit tout d'abord garantir sa propre pureté ; c'est une âme qui s'est évadée du cycle des naissances, du mal et du malheur, et qui est sur le point d'atteindre à l'état de divinité parfaite ; aussi n'a-t-elle pas à boire une certaine quantité d'eau d'Oubli, comme celles qui se préparent à une nouvelle incarnation (*Rép.*, 620 *a*). Cette eau d'Oubli est certainement la source qui se trouve à gauche et que l'âme régénérée doit éviter à tout prix ; pour elle est réservée l'eau de l'immortalité, qui lui permettra de conserver la conscience des choses.

Platon mentionne l'eau d'Oubli et ici nous parle de l'eau du Lac de Mémoire. L'eau d'Oubli, qui est certainement celle de la « source de gauche », n'est pas désignée explicitement. Pour trouver ces deux sources nommées à la fois, il faut nous en référer à une curieuse description, très détaillée, que Pausanias nous donne d'un culte local (9, 39). C'est le culte d'une divinité terrienne de Béotie, Trophonios, qui prédisait l'avenir à quiconque se livrait aux rites préparatoires indispensables et descendait dans les profondeurs de sa grotte ; cette descente, d'après le texte, équivalait à celle des Enfers et la grotte de Trophonios était l'une des entrées des Enfers comme il s'en trouvait dans diverses parties de la Grèce (ainsi, les gouffres du Ténare dans l'extrême sud du Péloponnèse). Les rites préparatoires duraient plusieurs jours et comprenaient des sacrifices à diverses divinités, mais

plus importante que tout cela était l'action qui devait précéder immédiatement la descente : si les présages qui en découlaient étaient mauvais, alors la descente devait être retardée, quel qu'ait été le résultat des sacrifices précédents ; cet acte final était l'immolation d'un bélier « dans une fosse », la même victime, offerte de la même façon que celle sacrifiée par Ulysse lui-même à l'entrée de l'Hadès, lorsqu'il désira évoquer l'ombre du devin Tirésias et lui demander conseil.

Le sacrifice offert, si les entrailles de la victime n'indiquaient rien de défavorable, celui qui voulait descendre dans la grotte souterraine était lavé la nuit dans la rivière Hercyne et oint d'huile sainte ; ensuite les prêtres le conduisent « non pas directement vers l'oracle, mais à des sources qui sont toutes proches l'une de l'autre ; là, il doit boire successivement des deux eaux ; la première, appelée Léthé, lui apporte l'oubli de tout ce qu'il avait dans l'esprit, et l'autre, l'eau de Mnémosyne, fait qu'il pourra se rappeler dans la suite tout ce qu'il verra au cours de sa descente.

Pour en revenir aux feuilles d'or, quelques détails encore demandent à être expliqués ; ils n'affectent pas des questions de dogme, et si, comme Jane Harrison, nous supposons qu'ils se rapportent aux rites des vivants, nous devons avouer, comme elle le fait elle-même, que nous ignorons tout de ces rites. L'heureux état de l'âme purifiée s'exprime clairement par la phrase : « D'homme tu es devenu dieu », mais le symbolisme intervient aussi quand il est question du « chevreau tombé dans le lait ». D'autres textes anciens ne présentent aucune métaphore analogue qui pourrait nous éclairer et les érudits nous offrent parfois des interprétations amusantes ; J. Harrison écrit dans *Proleg.*, 3 (594) : « Cette curieuse petite formule est d'une naïveté qui atteint la fatuité », et L. R. Farnell (*Hero Cults*, 376) appelle cette phrase « une formule mystique que personne n'a encore pu expliquer de façon satisfaisante ». On peut cependant faire à ce sujet un rapprochement intéressant : il est prouvé (cf. Harrison, *ib.*) que, parmi les nombreuses formes sous lesquelles Dionysos était adoré, se trouvait un chevreau avec l'appellation *Ériphos* ou *Ériphios* et chacun sait que c'est le summum de l'espérance des mystiques d'être assimilé à la nature de leur dieu. Quant au lait, on ne peut guère en dire autre chose, si ce n'est qu'il se range parmi les dons (lait, miel, vin) qui annoncent la venue de Dionysos (cf. Euripide, *Bacchantes*, 142, 708 ; Harrison, *Proleg.*, 3, 595.) Cela n'implique pas qu'il y ait rien de spécialement dionysiaque dans ces dons, mais simplement que le dieu accorde à ses fidèles tout ce qui est bon ; or le lait et le miel étaient au premier rang de ces bonnes choses, ainsi qu'il convient à un

peuple de pasteurs tels que les Grecs et tels aussi que les Israélites, lorsqu'ils partirent pour Canaan. Le professeur Conway pense que dire : « Je suis comme le chevreau qui est tombé dans le seau de lait » est seulement un dicton de berger pour un malheur qui tourne bien (*Bull. John Rylands Library*, 1933, p. 76). C'est peut-être exagérer la simplicité de l'interprétation, mais peut-être indique-t-il par là le chemin de la vérité : tomber dans du lait signifie à peu près qu'on a en surabondance une chose qu'on avait toujours désirée. Une comparaison avec notre littérature sacrée s'impose, elle nous montre, en tout cas, que la terre bénie, la terre promise, était « débordante de lait et de miel ». Nous ne pouvons nous avancer davantage au sujet de cette interprétation. (Cf. ch. VI et app. I).

Dans l'invocation inscrite sur les feuilles 4 et 5, trois divinités sont nommées :* la Reine de ceux des régions inférieures (Perséphone), Euclès et Eubuleus. Euclès, « à la belle renommée », c'est Hadès ou Pluton, ainsi appelé par euphémisme, comme le dit Hésychius. Le nom Eubuleus était souvent accolé à celui de Zeus (cf. Frazer sur Pausanias, 8, 9, 2), mais des inscriptions prouvent qu'il était bien adoré comme un dieu indépendant qui avait sa place à côté de Déméter et de Perséphone (Ditt., *Syll.*, 3, 83 *b*, 39), et comme tel on l'adorait aussi dans les Iles (inscriptions trouvées à Paros, Amorgos, Délos, Mycone, cf. L. Malten dans *Arch. Rel. Wiss.*, 1909, p. 440 et notes). Ce dieu fut, au moins à une période tardive, identifié avec Dionysos ; sur un bas-relief du IIe siècle de notre ère, Eubuleus ressemble à Dionysos (Preller-Robert, *Gr. Myth.*, 1, 784, note 1) et Dionysos est plus d'une fois appelé Eubuleus dans les hymnes orphiques (30, 6, 52-4). Cela étant, il est préférable, croyons-nous, de ne pas être d'accord avec Miss Harrison, qui dit (*Proleg.*, 3, 587) : « Ces deux noms (Euclès et Eubuleus) sont manifestement des titres de la même divinité », mais soyons plutôt de l'avis d'Olivieri, qui voit dans les trois divinités ainsi invoquées une trinité composée de la mère, du père et du fils. Le père et le fils étaient souvent considérés comme ne faisant qu'un, surtout avec le syncrétisme qui est le fait de la littérature orphique. « Dionysos et Hadès sont le même dieu », dit Héraclite, et c'est Pluton, non moins que Dionysos, qui est appelé Eubuleus dans l'hymne orphique (18, 12) où il est aussi appelé Zeus Chthonios. Malten (*ib.*, note 5) observe que, en tant que *jeune dieu*, Eubuleus n'a pas de place dans le mythe de Koré avant le IVe siècle, mais c'est une raison de plus pour croire, ce que nous supposions déjà, qu'on l'imaginait parfois sous les traits du jeune Dionysos, et pas seulement sous ceux de Zeus Chthonios, son père.

J'ai discuté cette question non seulement en raison de son intérêt propre, mais aussi afin de pouvoir proposer une interprétation nouvelle de la feuille 5. On suppose habituellement que les mots « enfant de Zeus » se rapportent à Cecilia, et J. Harrison (*ib.*, 586) dit : « Cecilia prétend descendre, non pas du Zagreus orphique, mais de Zeus qui... par suite d'un monothéisme populaire, finit par s'approprier quelque chose des caractéristiques et des fonctions de Zagreus. » Je dirai incidemment que ces mots tendent à faire croire que le nom Zagreus se trouve sur les autres feuilles, ce qui n'est pas ; j'ai déjà dit ailleurs ce que je pensais de l'emploi inconsidéré de ce nom lorsqu'il s'agit de croyances orphiques. A mon avis, l'interprétation de ces vers devrait être celle-ci : « Elle vient de chez les purs, ô pure reine de ceux des régions inférieures, ô Euclès, ô Eubuleus, fils de Zeus », et le sens proposé par le professeur Murray pour la phrase suivante devrait être admis.

Après s'être réclamé de sa pureté, de sa parenté avec les dieux et s'étant félicité d'avoir échappé au cycle des réincarnations, le mort ajoute : « Je suis arrivé (sens littéral et très juste* : " J'ai mis le pied sur ") vers le *stéphanos* désiré d'un pas rapide. » Cela signifie, sans aucun doute possible : « J'ai atteint l'objet de ma récompense », mais diverses opinions se sont cependant exprimées à propos du sens détaillé des mots. *Stéphanos* veut dire ordinairement couronne ou guirlande, dont il y avait deux sortes : celle employée pour récompenser les vainqueurs dans les jeux, et celle qui ceignait le front des invités dans un banquet. L'idée de Comparetti a beaucoup de vraisemblance et se rapporte à la phrase de saint Paul : « Courez donc, afin de pouvoir gagner la couronne. » (L'âme pure a couru longtemps et avec agilité « à pas rapides », et a gagné le prix.) Il me semble, à moi, que cette guirlande pourrait se rapporter au banquet des morts dans l'Hadès, banquet qui a soulevé de tels sarcasmes contre les dogmes orphiques sur l'au-delà. « Ils les voient le front ceint d'une guirlande, et passant leur temps dans l'ivresse », dit Platon dans la *République* (363 *c*), et Aristophane également raille la vie agréable qu'on passe dans l'autre monde : « Les morts sont représentés le front ceint d'une couronne, dit-il, sans doute parce que, dès que vous arrivez là-bas, on vous installe aussitôt à boire ? (Kock, *Comic. Att. Fr.*, 1, p. 517 et voir plus loin, note 4.) Ces interprétations impliqueraient le sens moins courant mais très possible du verbe ἐπιβαίνω.

Les autres façons de comprendre qui ont été proposées se tiennent plus près du sens littéral du verbe, mais envisagent une acception moins usuelle du mot *stéphanos* : de ce qu'une couronne

encercle le front ce mot prend en poésie un sens figuré. C'est ainsi que Pindare (*Ol.*, 8, 33) emploie ce mot pour les murailles qui devaient encercler Troie, et Euripide (*Herc. Fur.*, 839) parle d'une « guirlande d'aimables enfants » qui entoure Héraclès, et qu'il est bientôt destiné à faire périr dans sa folie. Dieterich (*De Hymn. Orph.*, 35) pensait qu'ici ce mot se rapportait aux limites du domaine des Bienheureux, et Rohde l'attribue au domaine de Perséphone. Or, le seul emploi analogue du mot *stéphanos* est cité par Dieterich et pris dans les *Argonautiques orphiques* : « Immédiatement lui apparurent le *stephanos*, les murailles et les bois sombres de (la cité de) Aete » (O. A., 761). C'est à mon avis le seul parallèle exact qu'on peut trouver, et encore ces vers ont été écrits cinq ans ou plus après nos feuilles d'or. Les quelques références classiques (que Dieterich cite en note) montrent bien, à ce qu'il me paraît, que ce mot ne s'est pas généralisé uniquement dans le sens de muraille encerclante ; ce mot est employé chaque fois avec un sens particulier et seulement parce qu'il fait image et évoque dans l'esprit du lecteur le sens primitif de *couronne.* La phrase de Pindare fait allusion au fait que les murs de Troie furent l'œuvre des dieux : « Le fils de Latone et de Poseidon au vaste empire le désigna pour travailler avec eux aux murs, lorsqu'il leur vint à l'esprit de faire un *stéphanos* pour Ilion. » Cela ne veut évidemment pas dire : « Lorsque leur vint à l'esprit de construire un mur encerclant Ilion », mais : « Lorsqu'il leur vint à l'esprit de donner à Ilion une couronne glorieuse. » Penserait-on, par exemple, que d'après la phrase : « Où Crotone élève vers le ciel son diadème de tours » que le mot diadème est habituellement l'équivalent de rempart ? Dans ce cas le vers de la feuille d'or n° 4 signifierait : « J'ai pénétré d'un pas rapide dans l'enceinte de la ville [15]. » De même, dans Euripide, la « guirlande d'aimables enfants » ne veut pas dire un « cercle d'enfants » ; ils sont le couronnement et la gloire du héros, et ce mot est employé à dessein pour intensifier par avance l'horreur indescriptible du meurtre qui suivra.

Je préférerais personnellement une interprétation basée sur le sens propre de *stéphanos* ; enfin, si le doute persiste quant à l'acception exacte du mot, le sens général est certain et il faut nous en estimer satisfait. L'âme déclare : « J'ai atteint mon but » ; et ce but, nous le savons par le vers précédent, c'est d'avoir échappé au cycle des transmigrations. Dans le texte original, le vers : « Je suis arrivé d'un pas rapide vers la couronne désirée », se répète après le suivant avec « de » à la place de « vers ». Le professeur Murray pense qu'il s'agit là d'une simple faute et je n'hésite pas à me ranger à son avis ; un simple coup d'œil jeté

sur un *fac simile* des feuilles d'or montre combien les fautes y sont nombreuses ; nous n'avons donc pas à avoir de scrupule à cet égard.

Il reste le vers : « Je me suis plongé dans le sein de la Souveraine, la Reine des Enfers *. » Il est tentant de se rallier à l'opinion du Dr Farnell, qui ne voit là « qu'une expression poétique religieuse signifiant ensevelissement » (*Hero Cults*, p. 378). C'est une explication simple et naturelle ; mais elle éveille pourtant en nous l'idée de certains rites d'adoption qui se pratiquaient à la fois dans des circonstances profanes et dans les cérémonies des mystères ; la signification en était l'adoption de l'initié par la divinité, ou encore sa seconde naissance dans sa famille divine, et la naissance même était mimée (cf. Dieterich, *Hymn. Orph.*, 38, et Olivieri, p. 7). Selon cette interprétation, le vers exprimerait encore un autre titre de l'âme à être bien accueillie par les dieux, puisque dans son corps mortel elle avait déjà été rituellement adoptée par eux. En examinant le contexte, cette explication n'est plausible que si nous donnons un sens analogue aux deux vers qui précèdent ; quant à moi, je pense plutôt que ces trois vers expriment l'exultation de l'âme qui touche au bonheur auquel elle se sait destinée par sa pureté et son expiation. L'âme invoque simplement alors Perséphone, et reçoit la confirmation de sa promesse d'immortalité.

En ce qui concerne le « cyprès blanc » il paraîtrait que l'auteur des inscriptions aurait mis *cyprès blanc* pour *peuplier blanc* (cf. Comparetti dans *Laminetti Orfische*, Florence 1910). Je ne vois pas que cela explique grand-chose ; le peuplier blanc est évidemment un arbre assez commun en même temps que très beau, et il a de plus certains rapports avec les morts. Ce *cyprès blanc* est un détail frappant du poème, et j'espère qu'un jour ou l'autre nos connaissances en histoire naturelle des Enfers s'étendront suffisamment pour que nous ayons quelque lumière à ce sujet [16].

La précédente discussion nous a fait connaître toutes les sources de documentation sur les croyances eschatologiques de la religion d'Orphée. Il sera préférable de clore le présent chapitre en résumant ces croyances, autant qu'on peut le tenter sans chercher à y faire entrer une cohérence qui sans doute ne fut jamais parfaite (tous nos exemples tendent à cette conclusion) ; et même si cette cohérence a jamais existé, la nature fragmentaire et très peu directe de notre documentation nous empêcherait fort de la rétablir.

La croyance en une survie après la mort est avant tout une manifestation d'individualisme ; c'est pourquoi la partie la plus vraisemblable d'un ensemble de théories eschatologiques sera

presque toujours celle qui s'occupe du bonheur des élus, ces élus auxquels pensent se joindre un jour les faiseurs de dogmes ; ceux-ci sont moins tentés de décrire le sort des gens quelconques ou des méchants invétérés ; parfois, cependant, l'imagination se donne libre cours en inventant des formes pittoresques de tourments pour les damnés ; en conséquence, si nous voulons trouver une théorie tant soit peu vraisemblable, ce sera presque toujours celle qui a trait au destin des justes plutôt qu'au sort des méchants.

La nature de tous les hommes est très mêlée ; c'est là le résultat d'une faute, pas celle d'un homme particulier, mais la lourde faute originelle et ancienne dont toute la race humaine a hérité ; cela veut dire que chaque individu a en lui une nature qui est portée au péché, c'est la nature du Titan ; il comporte aussi un élément dont l'origine est divine et qui lutte contre l'influence du Titan, essaie de l'éliminer et de s'en purifier ; c'est à chacun de nous de choisir qui va l'emporter dans cette lutte, et selon qu'on donne le pas à l'héritage du Titan ou à celui de la divinité la vie est bonne ou mauvaise.

Après la mort les hommes vont dans l'Hadès et sont conduits devant des juges qui examinent les vies de ceux qui sont là et leur assignent une existence en rapport avec leur vie sur terre, c'est-à-dire des châtiments pour les méchants et le bonheur pour les justes. Le temps que l'âme passe dans cet état, joint à celui de sa vie terrestre, doit remplir une période de mille ans. Ce temps écoulé, l'homme sort alors du purgatoire ou du paradis et se prépare pour une nouvelle incarnation terrestre. Jusqu'à quel point les détails sur le choix de ces réincarnations étaient-ils orphiques ? N'étaient-ils pas dus plutôt à l'imagination de Platon *?... Il est difficile de le dire, mais en tout cas il était bien question de choix. La liberté et la responsabilité individuelles sont certainement des parties essentielles de l'Orphisme.

Lorsque les nouvelles vies ont été dévolues aux âmes, celles-ci doivent boire de l'eau du Léthé ; elles n'ont alors, dans leur nouvelle existence, qu'un vague et lointain souvenir des vérités qui découlent de leur existence préalable ; sans quoi leur progression dans la voie du salut serait trop aisée. Nous pouvions penser qu'il n'y a pas là autre chose qu'un essai d'explication (et il en fallait bien une) du fait évident que l'homme sur terre n'a qu'un sentiment vague et trouble de la vérité. Platon lui aussi explique cela en incriminant le contact avec les impuretés corporelles, qui sont en elles-mêmes une idée orphique, et se sert aussi fréquemment du nom Léthé à ce sujet. Ici se place une allusion intéressante au fait de la responsabilité individuelle. Certains, dit Platon dans la *République*, boivent trop et oublient

tout. Boire aussi peu que possible est le plus sage, et nous savons que le mieux de tout, ce qui n'est accordé qu'aux âmes complètement purifiées, arrivées au seuil de la divinité absolue, c'est de ne pas boire du tout de l'eau du Léthé.

Après cette première période, l'âme entre de nouveau dans un corps mortel et naît une seconde fois ; le premier cycle est alors complet. Combien de fois le cycle doit-il être parcouru avant qu'il soit possible d'en être libéré ? Nous ne pouvons le dire avec certitude. Si nous combinons les indications fournies par Hérodote avec celles d'Empédocle et de Pindare, en y ajoutant tout ce que les idées de Platon présentent de compatible avec elles, nous supposons que la croyance était celle-ci : l'âme se réincarnait, tous les trois cycles, dans un corps d'homme et après trois vies humaines, c'est-à-dire après neuf cycles entiers, ou neuf mille ans, l'âme pouvait espérer échapper aux cycles. Si c'était là une croyance orphique, elle était seulement basée sur les efforts personnels de l'âme ; c'était un ordre de choses qui pouvait exister, mais qui n'existait pas nécessairement : l'âme n'atteignait pas la béatitude du fait de sa nature propre, mais par suite de ses progrès. Bref, on croyait, nous pouvons l'attester, qu'il fallait dix mille ans avant qu'un homme ordinaire pût espérer être sauvé ; avec cette réserve qu'on supposait possible d'abréger ce temps en passant trois vies pures et saintes se succédant, privilège que Platon trouve bon d'accorder aux philosophes.

Or, il est très probable, comme je l'ai déjà dit, qu'un Orphique initié et pratiquant pensait en être arrivé lui-même à son dernier cycle avant la béatitude totale. Les textes sacrés enseignaient que la dernière incarnation se fait dans l'enveloppe d'un type d'humanité très évolué, et les Orphiques pensaient que c'était le cas des adeptes de la « vie orphique ». Rien d'étonnant, alors, à ce que le fidèle d'Orphée ait cru être à la fin de son purgatoire et qu'il ait regardé les Champs-Élysées comme une simple halte ; il devait, à sa mort, être enlevé dans des sphères encore plus hautes, en comparaison desquelles les joies élyséennes étaient grossières. Cette différence entre les Champs-Élysées et les sphères supérieures n'est pas toujours très nettement établie, mais elle existait certainement ; elle découlait, en effet, d'une distinction que nous trouvons bien définie entre le sort d'un juste encore astreint aux réincarnations, et celui de l'âme qui a obtenu l'émancipation finale et qui a part à la divinité ; selon Platon, le séjour du juste aux Champs-Élysées peut même être pour lui un temps d'épreuve et de rachat, afin qu'il choisisse avec soin sa réincarnation suivante qui doit améliorer son destin. Mais en ce qui concerne le lieu exact du séjour des âmes, qu'elles soient encore

dans le cycle ou définitivement libérées, les textes orphiques ne sont pas très explicites. Il faut songer que ce nom de Champs-Élysées (ou Iles des Bienheureux, ces deux appellations sont souvent employées indifféremment) était celui du seul et unique séjour des justes, longtemps avant que les dogmes compliqués et raffinés des Orphiques aient été élaborés. Les idées anciennes ne se déracinent pas si aisément ; l'eschatologie orphique devait être familière à certains auteurs, et seulement un peu connue du plus grand nombre ; elle exerçait sur tous une attraction évidente, mais les écrivains désiraient concilier avec elle, autant que possible, les vieilles croyances populaires. Les textes de Pindare seraient un exemple de cette combinaison, si ma supposition est exacte.

Si donc les Grecs faisaient une distinction entre les Champs-Élysées et la demeure définitive de l'âme pure devenue divine, où se plaçait ce dernier séjour ? Nous allons essayer de répondre maintenant à cette question. La tendance à se servir sans discrimination du nom « Champs-Élysées » engendre une certaine confusion, mais il n'est tout de même pas très difficile de savoir où allait l'âme libérée, il y a là une idée qu'il nous est très aisé de saisir, puisque nous en avons hérité dans nos croyances : cette âme va au Ciel. Les Champs-Élysées se trouvaient peut-être « à la limite extrême de la terre », ou même dans la Lune, comme l'ont prétendu certains théologiens, mais, en réalité, le Ciel était compris, comme le Tartare même, dans notre univers. Cette idée que l'âme s'en allait au Ciel semble avoir été très courante au ve siècle. Le mot habituellement employé n'est pas « Ciel » mais « *Éther* ». L'Éther était, selon les Anciens, une substance qui était répandue dans la pure atmosphère qui entoure le Ciel, au delà de l'atmosphère impure (*aer*) qui entoure la terre et s'étend jusqu'à la Lune. C'était dans cette pure région que résidait la divinité, et l'éther même était considéré comme divin. Dans Euripide, l'Éther est représenté comme étant tantôt la demeure de Zeus, tantôt Zeus lui-même (Euripide, fr. 487 et 877). Ceux qui croyaient en l'immortalité et en la divinité de l'âme inclinaient naturellement à la croire faite d'une parcelle captive de l'*éther*, qui, une fois libérée, s'en irait rejoindre l'élément d'où elle était sortie. C'est pourquoi Euripide parle de l'esprit des morts comme d'une « chose immortelle, plongeant dans l'immortel *éther* » (*Hel.*, 1016) *. D'une façon plus précise, on disait que l'âme s'envolait vers les étoiles, ou devenait étoile, car, pensaient les Anciens, les étoiles sont faites de cet éther, elles qui sont placées dans ces pures régions des hauteurs (cf. Aristote, *Du ciel*, livre I). Ainsi dans *La Paix* d'Aristophane (832), lorsque Trygée, revenant

du séjour des dieux, est questionné sur son voyage, son esclave lui demande : « N'est-ce donc pas vrai ce qu'on dit, que nous devenons des étoiles dans le ciel, lorsque nous mourons [17] ? » Il y a aussi des preuves (quoiqu'elles datent surtout de la période gréco-romaine) qu'on faisait de la Voie Lactée le séjour des âmes, croyance qui semble être commune à bien des peuples [18]. Les Orphiques eux-mêmes s'imaginaient que les étoiles étaient des mondes habitables, c'est du moins ce que semble dire le *Placita* (*O. F.*, 22) : « Héraclide (c'est-à-dire Héraclide le Pontique, contemporain de Platon) et les Pythagoriciens disent que chacune des étoiles est un monde comprenant une terre entourée d'éther et toutes sont suspendues dans l'éther infini. Ces dogmes sont couramment exprimés dans les textes orphiques, car de chaque étoile ils font un univers. »

La distinction faite entre les Champs-Élysées, lieu de purification, et le séjour définitif de l'âme libérée, apparaît nettement dans ce passage de Virgile, *Énéide*, VI (vers 743 à 751) où le poète suit en cela la même tradition que Platon [19] :

Quisque suos patimur Manes. Exinde per amplum*
Mittimur Elysium, et pauci laeta arva tenemus,
Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
Concretam exemit labem, purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium Deus evocat agmine magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Dans les Champs-Élysées vont les âmes de ceux qui ont terminé leur dernière existence et celles qui sont encore destinées à se réincarner. Les premières y obtiennent une purification totale, et, bien que Virgile ne le dise pas expressément, les âmes s'envolent alors vers une sphère supérieure, *purum... aetherium sensum atque aurai simplicis ignem* semble bien s'appliquer à une région semblable, les âmes vont ensuite dans les étoiles, l'éther retourne à l'éther, laissant les régions élyséennes, qui sont les plus élevées que puissent atteindre les mânes astreintes à subir encore des transmigrations, celles que Virgile appelle *aeris campi* (*ib.*, 887). *Aer* était une atmosphère moins pure qui remplissait l'espace entre la Terre et la Lune, et il y a sans doute là une allusion à la croyance répandue que la Lune était un lieu de repos pour les âmes des morts [20]. Puisque les âmes qui devaient se réincarner séjournaient dans les couches supérieures, il n'est pas surprenant qu'en suivant le même ordre d'idées on ait pensé qu'un être aspirait la vie avec l'air au moment de sa naissance ; Aristote dit

que c'était là une croyance orphique : « L'âme s'introduit de l'univers extérieur dans les êtres en train de respirer, et elle est portée sur l'aile des vents [21] ». Platon, dans le *Timée*, réunit ensemble certaines de ses descriptions pour en faire un tableau général, et ce passage terminera notre chapitre de façon appropriée (*Timée*, 41 *d*).

... « L'auteur de cet univers divisa (ce mélange) en autant d'âmes qu'il y a d'astres, en donna une à chacun d'eux... et exposa à ces âmes la nature de l'univers, et leur révéla ses secrets éternels... que, unies par une sorte de nécessité à des corps... elles éprouveraient en premier lieu la sensation, commune à tous, résultat naturel d'impressions violentes ; en second l'amour, mêlé de plaisir et de peine, puis la crainte, la colère, et toutes les passions qui viennent à la suite de celles-là ou qui s'y opposent ; ceux qui les domineraient vivraient dans la justice, et dans l'injustice ceux qui s'en laisseraient dominer ; celui qui ferait bon usage du temps qui lui serait accordé pour vivre retournerait dans l'astre qui lui est propre pour y demeurer et y mener une vie bienheureuse... selon sa première excellence et sa dignité [a]. »

APPENDICE

Les vases décorés de scènes des Enfers

Il y a toute une série connue de vases trouvés en Italie méridionale et datant du IVe siècle au IIIe siècle avant J.-C. ; deux de ces vases sont reproduits sur les figures 16 et 17. Ce sont des vases énormes, peints dans un style fort peu agréable, et l'idée qui paraît avoir guidé le peintre et qu'il a exprimée avec des variantes sur de nombreux vases est celle des Enfers tels qu'Homère et la croyance populaire les voyaient. Ces peintures semblent être un mélange curieux de tout ce que l'artiste savait de l'Hadès et il n'est pas surprenant, étant donné surtout la provenance de ces vases, qu'il y ait là quelques éléments dus à la tradition orphique. On voit sur ces vases des hôtes permanents de l'Hadès et aussi des hôtes de passage : Sisyphe avec son rocher, Tantale, les Danaïdes avec leurs cruches d'eau, Héraclès et Cerbère, Thésée et Pirithoüs, et bien d'autres ; Orphée y figure aussi, tel qu'il devait être sur les fresques de Polygnote, et tel qu'il ne pouvait manquer d'être représenté dans toute image de ce « souterrain séjour ». Les vases montrent Pluton et Perséphone assis sur leur trône, dans leur palais, dont les particularités les plus remarquables sont des roues suspendues au plafond. On voit aussi là les juges des Enfers dont les noms sont inscrits sur l'un des vases : Tri(o)ptolèmos, Aiakos (Rhada)manthys, et Hermès, le guide des

[a] *Œuvres* de Platon, trad. Dacier et Grou, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 6, p. 202.

âmes : près d'Orphée, sur l'une des peintures, se trouve un groupe : père, mère et enfants ; ils n'ont pu être identifiés, on les a pris pour une famille de mortels initiés sur le point d'entrer dans la béatitude à laquelle ils ont droit. Jane Harrison a trouvé cette solution difficile à admettre « si l'on considère que tous les autres personnages sont mythologiques », et cependant, si elle avait pu se ranger à cette opinion, cela n'aurait pu que confirmer son impression : « Ces peintures, dit-elle, furent nettement inspirées par des vues orphiques. » Je ne suis pas, comme Miss Harrison, persuadé qu'il en est ainsi, mais je pencherais volontiers pour l'interprétation ci-dessus énoncée concernant les figures énigmatiques ; d'après Pausanias, les fresques de Polygnote à Delphes comprenaient aussi, parmi une foule de personnages mythologiques, un seul groupe d'êtres humains désigné par une inscription : « les non-initiés ». Que les personnages du vase soient des initiés orphiques, c'est là un point discutable ; ils sont plutôt éleusiniens, et le vase serait une réminiscence des fresques de Delphes.

On a beaucoup écrit au sujet de ces vases ; je ne trouve pas utile d'en donner ici une description détaillée, non pas que je sois certain qu'ils n'ont rien à voir avec l'Orphisme, mais parce que je crois qu'ils n'ajouteront rien à nos connaissances sur la religion d'Orphée : peu importe s'ils trahissent ou non une influence orphique. Cependant ces peintures contiennent un ou deux éléments intéressants qui illustrent parfaitement les documents littéraires examinés au cours de notre étude. (La présence d'Orphée lui-même n'a, bien entendu, aucune valeur documentaire.) Les juges des Enfers sont une adjonction remarquable si l'on compare ces peintures à celles de Polygnote ; cela indique une eschatologie plus proche de l'Orphisme, puisqu'on insiste davantage sur le châtiment ou la récompense à attendre dans l'au-delà. Sur l'un des décors se voit un personnage qui porte un sabre et qu'on peut identifier comme étant la déesse Diké (cf. fig. 16, rangée du haut, à droite, à côté de Thésée et de Pirithoüs) ; sur un autre apparaît une figure munie d'un fouet et dont le nom inscrit au-dessus a été reconstitué avec vraisemblance : c'est Anankè (fig. 17, au-dessus de Sisyphe). Ces deux déesses ont de fortes affinités orphiques. Sur le bas des deux vases reproduits ici, coulent les rivières infernales, et sur l'un des vases le fleuve est dessiné avec une précision bizarre et quasi-géographique. La présence de ces rivières des Enfers n'est pas un trait spécialement orphique, mais nous devinons, d'après Platon, et aussi d'après nos connaissances générales sur l'Orphisme, que le poème orphique où les Enfers étaient décrits tenait à préciser et à peindre en détail la géographie de l'Hadès. Si nous gardons dans notre mémoire les inscriptions gravées sur les feuilles d'or, et aussi certaines phrases de Platon, deux autres points nous frapperont particulièrement dans ces peintures sur vases. Le vase de la figure 16 montre une fontaine dans le coin gauche en haut. Le mystérieux cyprès blanc des fouilles de Petelia manque, mais ce ne peut être là que la fontaine du Léthé, que l'âme purifiée doit éviter, si l'on en croit les textes des feuilles d'or. Sur ce même vase, près d'Héraclès,

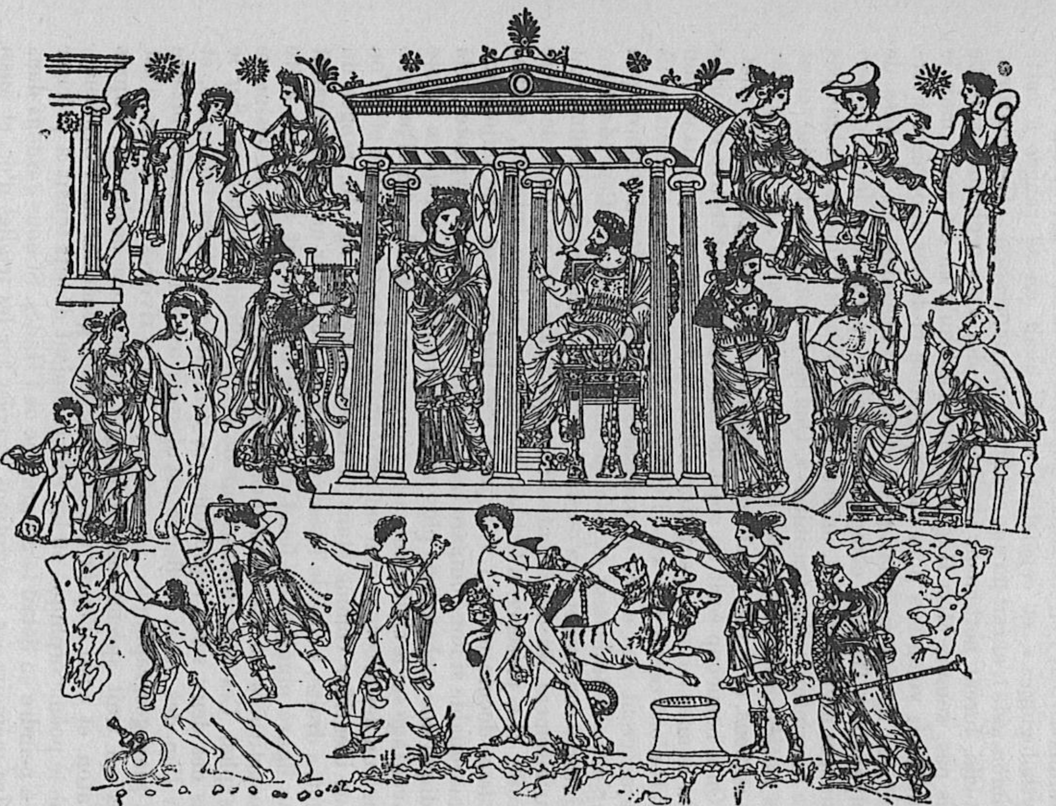


Fig. 16. — Scene des Enfers, d'apres un vase conservé à Munich. (*Wiener Vorlegeblätter*, série E, Taf. I).

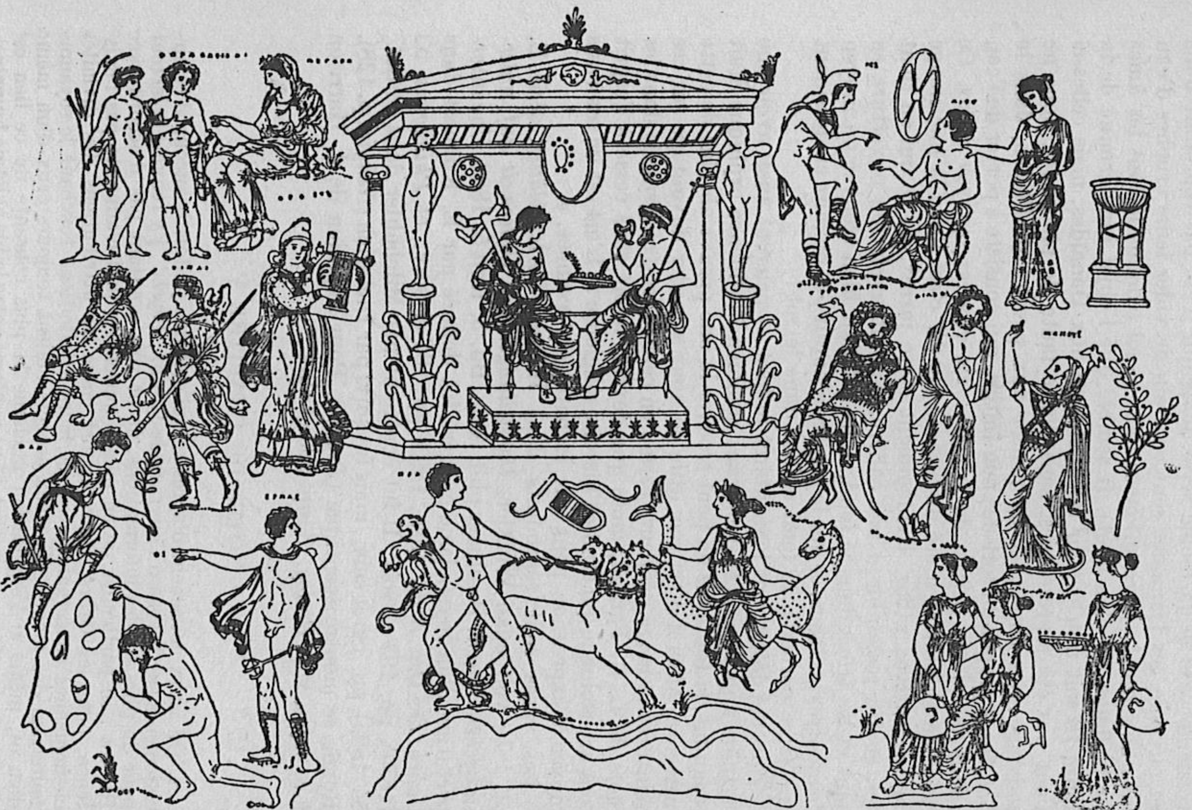


FIG. 17. — Scène des Enfers, d'après un vase du Musée de Naples (*Wiener Vorlegeblätter*, série E, Taf. 2).

se voit un objet semblable à une vaste salière ; dans la même partie du décor, mais sur l'autre vase, on trouve les Danaïdes ; sur un troisième vase de la même série, mais qui n'est pas reproduit dans cet ouvrage, les Danaïdes sont en train de vider leurs cruches d'eau dans une grande jarre enfoncée dans le sol (comme le font les âmes sur la figure 15 plus haut). Il semble que l'objet indéterminé de la figure 16 soit mis là pour faire allusion aux Danaïdes, mais celles-ci n'ont pas été représentées, sans doute faute de place. Ici, nous ne pouvons nous empêcher de penser aux paroles de Platon, dans le *Gorgias*, à propos du sort des non-initiés, qui consiste à porter de l'eau « dans une jarre percée de trous » : εἰς τὸν τετρημένον πίθον. Ce genre de châtiment a été discuté au ch. V, c'est donc là une image du τετρημένος πίθος. Évidemment cette jarre*, ou ce qui en tient lieu et qui ressemble à une salière, devrait avoir son ouverture en haut et les trous dans le fond, mais il fallait bien trouver un moyen de montrer les trous, ce que le peintre n'aurait pas pu faire en dessinant une jarre normale, le fond enfoui dans le sol !

Tous ces détails ont leur intérêt propre, et peuvent aussi avoir une certaine importance en montrant combien l'influence orphique était répandue, si toutefois on peut trouver là une preuve absolue de cette influence. Mais il n'est pas utile de nous attarder davantage sur ces peintures et notre meilleure raison en cela se trouve résumée dans les mots de L. R. Farnell, mots que devrait avoir sans cesse à l'esprit tout archéologue qui étudie l'histoire religieuse : « L'art est un mauvais moyen d'expression pour une eschatologie avancée. »

Les vases sont reproduits dans *Wiener Vorlegeblätter*, série E, pl. 1-7 ; voir aussi Winkler, *Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen*, Breslauer phil. Abh., Bd. 3, Heft 5, 1888. Une interprétation d'un mysticisme exagéré fut donnée par E. Kuhnert dans *Jahrb. des Ost. Arch. Inst.*, 1893, pp. 104 et suiv., et *Philologus*, 53 (1894), pp. 193 et suiv. Il fut contredit par Milchöhfer dans *Philol.*, 54 (1895), pp. 385 et suiv., mais fut suivi par Dieterich (*Nekyia*, p. 128). Rohde se montre sceptique (*Psyché*). Pour l'opinion de J. Harrison à ce sujet, voir *Proleg.*, 3, pp. 599 et suiv.

NOTES DU CHAPITRE V

1. On verra nettement d'après ce qui suit que je dois beaucoup d'éclaircissements sur Éleusis à l'ouvrage de Rohde, *Psyché* ; j'y renvoie le lecteur pour de plus amples informations. Je ne suis pourtant pas d'accord avec Rohde ; en particulier, je ne puis comprendre qu'il n'admette pas l'existence, pour les Grecs, d'un rapport entre les attributions des divinités chthoniennes concernant le sol et leurs attributions touchant le royaume souterrain des mânes. Ces deux aspects étaient toujours ceux d'un même dieu et, même si l'explication moderne la plus courante de ce lien est erronée (ou parle généralement d'une analogie entre le blé et l'âme humaine), le lien même n'est pas niable. L'opinion de Rohde à ce sujet ne concorde pas avec toutes les autres parties de son livre.

2. « Fils de Musée » peut faire allusion à Eumolpos (fondateur traditionnel des mystères d'Éeusis) dont Suidas dit qu'il est fils de Musée

(KERN, *Test.*, 166) ; Musée lui-même est toujours associé à Orphée ; on le dit être, tantôt son fils, tantôt son disciple. SUIDAS est le seul à déclarer que, malgré la tradition, Musée doit être antérieur à Orphée. Il semble en tout cas n'avoir guère été qu'un double indistinct d'Orphée auquel on attribue parfois certains textes orphiques. Comme Orphée, on le qualifie de *théologos* ; voir, au sujet de Musée, KERN, *Test.*, 166 à 172. PLUTARQUE, qui était bien informé au sujet des mystères, dit simplement que les railleries de PLATON sont ici dirigées contre les Orphiques.

3. Pour des exemples appropriés, voir R. WUNSCH, *Antike Fluchtafeln*, Bonn, 1912 (Kleine Texte).

4. Nous en savons maintenant assez sur ce sujet pour dire que ce qu'on pourrait appeler la philologie allégorique était une particularité des spéculations orphiques*. Au mot σῶμα, signifiant le corps, nous pouvons ajouter 'Αΐδης, qui a le sens d'« invisible », et je le crains, ἀμύητος = ἀνοήτος. C'est une raison de plus pour déceler une tentative d'explication à la fois étymologique et orphique dans les passages de MALALAS et d'APPION (*O. F.*, 65-66) cités au chapitre précédent.

5. Les théories sur son origine n'ont pas de lien avec l'Orphisme ; on les trouvera dans des notes de FRASER sur la citation de PAUSANIAS, et dans HARRISON, *Proleg* ³., 613-623.

6. E. MAASS (*Orpheus*, p. 95) rattache ces mots aux Enfers.

7. χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

La fin du poème pythagoricien est identique :

ἢν δ' απολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλευθερὸν ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

8. Le texte critique le plus facile à consulter est celui du professeur MURRAY, mis en appendice des *Prolegomena*³ de J. HARRISON. Voir aussi OLIVIERI, *Lamellae Aureae Orphicae*, Bonn, 1915 (Kleine Texte), qui donne un aperçu d'ensemble de tout ce qui a été écrit sur le sujet. KERN y ajoute des détails supplémentaires (*O. F.*, p. 104) avec adjonction de textes.

9. La traduction des feuilles d'or 1 et 3 est celle du professeur CORNFORD dans *Greek religious thought*, Dent, 1923, pp. 60 et suiv., avec une ou deux erreurs de verbe. Le professeur CORNFORD dit : « J'ai fait usage de la traduction du professeur MURRAY, y apportant quelques changements, de façon à la rendre conforme au texte publié par DIELS dans ses *Fragmente der Vorsocratiker* (1912), II, 175. »

10. La lecture et le sens sont extrêmement douteux. La traduction ici présentée est due à DIELS. Voir à ce sujet la note de KERN, *O. F.*, p. 108. Il est heureux que nous n'ayons pas à nous en rapporter exclusivement à ces mots pour la mention de la « route de droite » dont il est question sur cette feuille.

11. Voir plus loin.

12. Le sens est ici fort douteux, DIELS lit : τέκος ἀγλά' (enfant de Zeus glorieux, fém.). Puisque ces feuilles ont été examinées et déchiffrées maintes fois par des experts en la matière, je ne crois pas utile pour moi, qui suis un débutant absolu en épigraphie, d'essayer de recommencer leur travail (cependant j'ai vu moi-même de près la feuille au British Museum et je donne pour ce qu'elle vaut une remarque faite à ce moment : seule la lecture du professeur MURRAY (ὅπλα δ' ἔχ' ὧδε) semble faire mention d'une lettre supplémentaire, qui se trouve bien sur cette feuille. D'autres ont remarqué cette difficulté, et OLIVIERI lit ἀγλά[α]. On se référera avec profit à son ouvrage, déjà cité, et on pourra lui comparer les remarques de R. S. CONWAY dans *Bull. John Rylands Libr.* (1933, 87).

13. Miss HARRISON n'a pas supposé qu'il en était ainsi en lisant ὁσίων καὶ νομίμων, elle a fait une différence entre ὅσια, « les rites saints réservés aux initiés » et νόμιμα, « rites ordinaires accessibles à chacun et à tous ». D'autre part, même si ὁσίων et non θυσίων est la bonne interprétation, je ne puis m'empêcher de penser qu'il était véritablement question de deux

genres de rites différents au lieu d'un même rite flanqué de deux épithètes. PLATON aurait répété l'article avec la seconde épithète.

14. En ce qui concerne la soif propre aux mânes, cf. *Etym. Magn.*, s. v. ... δανάκης (nom d'une monnaie qu'on mettait dans la bouche du mort pour payer son passage dans le bateau qui traversait l'Achéron. GRUPPE a fait une erreur en mettant la leçon : δάνειον) δαναοὶ γαρ οἱ νεκροί, τουτέστι ξηρόι ; pour d'autres références, voir aussi GRUPPE, *Gr. Myth.* 831, notes 1-3 ; T. L. SHEAR fait des commentaires sur un puits dans une tombe, à Corinthe. Il fait un rapprochement avec les textes des feuilles d'or et rappelle aussi que dans les tombeaux on a trouvé des vases touchant les lèvres du mort, mais sa citation, empruntée à ARISTOPHANE (KOCK, *Com. Att. Fr. Ip.*, 517) ne s'applique pas du tout à la soif des morts, puisqu'il s'agit pour le poète comique de bonne vie et de bons repas, quelque chose comme le μέθη αἰώνος de PLATON, auquel ARISTOPHANE se réfère. Tout ce vaste système d'idées et de rites se rattache à la soif des mânes. Voir encore à ce sujet : O. JANEIWITSCH, Durstige Seelen, *Arch. Rel. Wiss.*, 3 (1910), pp. 627 et suiv., et d'autres références dans P. M. SCHUHL, *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 119, note 2, et p. 210, note 2. Les exemplaires de la prière à Osiris trouvée en Italie sont dans *I. G. It.*, et *Sic.*, n° 1705, 1488, 1782. Voir spécialement DIETERICH, *Nékyia*, 95, et ROHDE, *Psyché.* DIETERICH fait une comparaison intéressante de cette prière avec l'emploi chrétien du mot *refrigerium*, comme dans la formule funéraire : « In refrigerio anima tua, Deus te refrigeret », et il cite aussi le service funèbre de l'Église orthodoxe moderne : Κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε...... ἐν τόπῳ ἀναψύξεως ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καί στεναγμός, qui constitue un parallèle encore plus saisissant.

15. Cf. aux vers anglais ceux d'EURIPIDE (*Hécube*, 910), ἀπό στεφάναν κέκαρσαι πύργων.. On peut s'apercevoir que στεφάνη a un sens beaucoup plus général que στέφανος.

16. J'ai été assez heureux pour voir les épreuves de la discussion du professeur A. B. COOK à propos du cyprès blanc, discussion qui a sa place dans le 3e vol. de *Zeus.* Je suis entièrement de l'avis du professeur COOK lorsqu'il conclut, après avoir cherché des analogies variées, qu' « en somme il semble bien probable que ce cyprès mentionné sur les feuilles d'or ait été un arbre miraculeux ; sa particularité est son identification avec le peuplier blanc, cet autre arbre du pays des mânes » (cf. *Zeus*, 2, p. 467 et suiv. pour les idées chthoniennes qui se rattachent au peuplier blanc).

17. Cf. le vers de l'épitaphe des Athéniens qui tombèrent à Potidée en 432 avant J.-C. (cette épitaphe se trouve au British Museum) : αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέχσατο, σώ [ματα δέ χθών ?] (*I. G.*, I, 442). Cette idée était exprimée encore plus couramment à la période gréco-romaine, cf. ROHDE, *Psyché*, spécialement pour l'intéressante juxtaposition du Ciel et des Champs-Élysées.

18. Cf. références dans DIETERICH, *De hymn. Orph.*, 37, note 3, et GRUPPE, *Gr. Myth.*, 1037 ; DIETERICH a sans doute tort lorsqu'il rapproche cette croyance de la phrase du chevreau dans le lait. Le professeur COOK (*Zeus*, 2, 119, inclinerait à penser que le *stéphanos* de la feuille n° 4 se rapporte à la Voie Lactée. Bien que cette croyance date surtout, comme je l'ai dit, de la période gréco-romaine, elle était attribuée par les Néoplatoniciens à HÉRACLIDE le PONTIQUE (STOB., I, p. 378, 12, WACHSMUTH).

19. VIRGILE diffère cependant de PLATON en supposant l'existence d'une période préliminaire de purification par les éléments pour toutes les âmes sans exception, afin qu'elles soient libérées des souillures principales encourues par le fait de s'être incarnées (735-742). Cette divergence est peu de chose et a très bien pu se constituer à l'intérieur d'une même tradition ; la purification préliminaire par les éléments est discernable dans d'autres sources et notamment dans EMPÉDOCLE. Cf. E. NORDEN, *Énéide*, VI, Teubner, 1926, pp. 19-28. Il peut être intéressant pour mes lecteurs

de savoir que l'exposé de l'eschatologie orphique, fait dans ce chapitre, fut écrit sans références à l'*Énéide*, VI. Si l'on étudie maintenant ce livre VI, et surtout les paroles d'Anchise (724-752) la signification de la phrase si souvent répétée que l'eschatologie de Virgile « trahit une influence orphique » sera peut-être plus facile à comprendre. Au second vers de la citation la ponctuation me paraît peu habituelle, mais l'interprétation qui est, entre autres, celle de Norden, n'en est que plus claire.

20. Cf. Norden, *ib.*, p. 23. La documentation est abondante et a été établie par Norden. Le mythe de Plutarque, *De facie in orbe lunae*, est le plus saisissant exemple d'une eschatologie compliquée : la lune représenterait un stade intermédiaire dans l'ascension de l'âme vers la perfection. Je cite un récent article de Mr. W. Hamilton (*C. Q.*, vol. 28, 1934, p. 26, la distinction entre l'âme et l'esprit n'est, bien entendu, pas exprimée dans Virgile) : « La mort que nous subissons sur terre libère à la fois l'esprit et l'âme de la prison qu'est le corps, tous deux s'envolent vers un espace qui est entre la terre et la lune, où ils sont châtiés et purifiés. La lune accueille les âmes des justes après leur purification et là elles goûtent les joies du paradis... et là enfin, si elles n'encourent pas, par leurs fautes, le châtiment d'une réincarnation, la deuxième mort survient. L'esprit retourne au soleil qui fut sa source. » C'est un mélange d'idées mythologiques et philosophiques ; par exemple, la transformation des Champs-Élysées antiques en un élément cosmologique qui se place dans la Lune. Norden a souligné cet aspect étrange et nous avons, je crois, clairement montré par ce livre à quel point cette idée est caractéristique de l'Orphisme. Ces vues sont assez communes dans les écoles philosophiques du IIIe siècle et même après, mais au début il se peut qu'elles aient été une marque spéciale de l'Orphisme.

21. Voici un dogme du système orphique qui n'est cependant nullement une invention orphique. Parmi les plus anciens philosophes, Anaximène, Héraclite et Diogène d'Apollonie croyaient que l'âme est faite d'air ; il se peut qu'ils aient tous connu les *logoi* orphiques, mais ils ont rationalisé une notion courante et populaire plutôt qu'ils n'ont tiré leurs idées d'une source purement orphique. Que le souffle soit la vie, c'est là une croyance naturelle aussi vieille que le monde ; et si les Orphiques l'ont adoptée, cela ne diminue en rien, à mon avis, leur mérite d'avoir su élaborer le système orphique.

22. Il est bon de mentionner ici une théorie opposée, quand ce ne serait que pour critiquer un argument assez mesquin, qui, espérons-le, peut maintenant être considéré comme démodé. C. C. van Essen (*Did Orphic Influence on Etruscan tomb-paintings exist ?*, Amsterdam, 1927) parle d'un poème appelé « Descente aux Enfers » (Kern, *O. F.*, 293-296) : « Nous pouvons tout de suite voir d'après le titre de cet ouvrage (*Catabasis*) que la doctrine orphique plaçait le séjour des bons et des méchants, à la fois, dans les Enfers, et aucun des deux dans le Ciel. » Cette conclusion sert à l'auteur d'argument pour nier le caractère orphique d'un passage eschatologique du *Phédon* (114 *b-c*) : « Tout cela paraît être d'un esprit très religieux, mais Platon n'avait pas ici la doctrine orphique en tête, et cela se démontre aisément par son emploi du mot ἄνω. L'eschatologie orphique plaçait l'au-delà sous le monde, ou dans le monde même, et non dans les cieux. » L'étude de van Essen est en somme un curieux mélange d'idées solides gâtées par des arguments subtils de ce genre. Et ce raisonnement a encore cours malheureusement, comme je le crois d'après l'ouvrage de P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 265, note 1.

CHAPITRE VI

VIE ET PRATIQUES DES ADEPTES D'ORPHÉE

Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι.
(Beaucoup portent le thyrse, mais peu deviennent des Bacchoi.)

PLATON, *Phédon.*

Le sens de ce passage est celui-ci : beaucoup prenaient part aux orgies dionysiaques, mais peu nombreux étaient ceux qui mettaient en pratique tout ce que l'Orphisme jugeait nécessaire pour atteindre l'union parfaite avec le dieu. Nous pouvons dire, sans guère risquer de nous tromper, que ce vers est orphique, mais pour calculer son origine sans doute possible, qu'il nous soit permis d'examiner le passage qui l'encadre. Dans le *Phédon*, 69 *c*, Platon dit : « Il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les purifications n'étaient pas des personnages méprisables, mais de grands génies, qui dès les premiers temps ont voulu nous faire comprendre sous ces énigmes que celui qui arrivera dans les Enfers sans être initié et purifié sera précipité dans la fange, et que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux, car, comme le disent ceux qui président aux mystères : " Beaucoup portent le thyrse, mais peu deviennent des Bacchoi. " » Il en tire ensuite sa morale particulière, et se sert de ce vers religieux pour étayer son opinion, ajoutant : « Or, ceux-ci ne sont autres, à mon avis, que ceux qui ont consacré leur vie à la vraie philosophie [a]. » Cela n'a rien qui nous surprenne, après ce que nous savons déjà et ce que nous dit Olympiodore, le commentateur néoplatonicien de Platon, à propos du passage en question : « Il adapte un vers orphique à ses besoins », et Olympiodore continue, comparant cette partie de l'homme qui est captive de la matière aux Titans, et celle qui s'élève au-dessus des choses corporelles, à Dionysos (*Olymp. in Phaed.*, p. 48, Norvin, *O. F.*, 235).

Nous ne savons pas grand-chose sur la vie que menaient les fidèles d'Orphée ; le peu que nous lisons à ce sujet paraît si contradictoire que cela nous rend assez perplexes. La clé de toutes ces contradictions se trouve dans ce vers, où les Orphiques eux-mêmes nous rappellent que leur religion ne fait pas table rase de ce qui était avant, ne s'établit pas sur des ruines, mais est

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, Paris, 1892, vol. 5, p. 32.

en réalité une réforme. La religion de Dionysos existait avant Orphée, exactement comme le Judaïsme existait avant la naissance de Jésus, et aucun des deux réformateurs ne voulait être considéré comme un révolutionnaire. Le disciple d'Orphée, comme Jésus lui-même, préférait dire : « Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes, je suis venu, non les abolir, mais les accomplir [a]. » Après la prédication du Christ, la Judée abritait toujours ceux qui continuaient à suivre les anciens préceptes de Moïse, aussi bien que ceux qui avaient adopté la nouvelle doctrine régénératrice, mais cette doctrine, son Auteur prenait soin de le souligner, n'était rien d'autre que la réalisation des espérances exprimées par les prophètes des Juifs eux-mêmes. Sans doute l'ancien parti comprenait-il un certain nombre de ceux qui prétendaient suivre le Christ ; de même aujourd'hui encore bien des gens se nomment chrétiens, qui croient cependant qu'en ce qui concerne le Dimanche une observance de pure forme et vide de tout sens spirituel est, en elle-même, une vertu. De même parmi ceux qui se disaient adeptes d'Orphée beaucoup ne connaissaient de lui que le prêtre de Dionysos, et continuaient donc à l'adorer de la vieille façon, se souciant peu du message, le meilleur des textes orphiques, qui professait de révéler la véritable signification spirituelle de ce culte. Qu'on ne se méprenne pas, toutefois, sur ma comparaison : il y a peu de ressemblance entre la religion de Juda avant le Messie et la licence effrénée de la religion dionysiaque avant l'Orphisme. Le Judaïsme, avec ses prescriptions concernant la propreté des vases et les ablutions des mains, était probablement plus proche de la pureté prêchée par les Orphiques. Mon parallèle vient seulement illustrer le fait qu'aucune religion ne s'implante dans le vide, et que la plupart des doctrines nouvelles seraient plus justement appelées réformes religieuses. L'esprit de la réforme peut d'ailleurs être totalement opposé à celui de la religion qu'elle remplace, mais il n'en est pas moins certain que bien des vieux errements subsisteront encore sous le couvert du nouvel état de choses (voir, à ce sujet, l'appendice I du chapitre IV).

Le but de ces réflexions est de nous faire considérer plus froidement de telles superpositions religieuses ; un de nos érudits (le professeur Cornford) dit que l'Orphisme « rendit possible l'alliance du Platonisme avec la religion du Christ et de saint Paul » : c'est là en vérité un compliment qui n'est pas de peu d'importance ! Un autre spécialiste de ces questions (Dieterich) parle des « pratiques cultuelles pleines de licence et d'obscénité des Orphiques »* (à propos de l'histoire de Baubo, voir ch. IV, appendice 2, Lascive

[a] *La Sainte Bible*, éd. de Maredsous, saint Mathieu, 5, 17.

Kultgebräuche u. obscene Dinge, *Philologus*, 52, pp. 5 et 8). Si nous considérons le cadre religieux où évolue le culte orphique, il est naturel que ces deux extrêmes coexistent véritablement.

Tout cela n'est qu'une préface nécessaire à ce que je veux dire. Si nous essayons maintenant d'examiner la documentation qui a été conservée au sujet des pratiques et cérémonies orphiques, nous verrons, comme nous pouvions nous y attendre, qu'elle est plus restreinte que celle qui touche aux croyances. Les quelques renseignements épars que nous possédons montrent que la pratique orphique était toujours étroitement reliée aux dogmes, et nous sommes de ce fait autorisé à déduire des croyances connues quelques hypothèses concernant des rites ou coutumes inconnus. Mais méfions-nous, en ce faisant, de ne pas pousser la logique trop loin dans un domaine où elle ne saurait être un guide infaillible ; n'allons pas chercher des méthodes de raisonnement philosophique dans ce qui n'était, initialement, qu'une forme extatique de religion ; ce serait en tout cas méconnaître le but que se propose notre ouvrage.

Les trois doctrines qui ont naturellement la plus grande influence sur la conduite humaine sont elles-mêmes inextricablement liées, les voici : la double origine de l'humanité, l'espoir de l'apothéose finale, et la doctrine de transmigration. C'est cette dernière qui illustre peut-être le mieux le rapport intime qui lie le rite à la croyance, même si ce rapport n'est pas évident à première vue, mais voici comment il faut raisonner : si l'âme humaine peut se réincarner dans un animal, puis revenir dans le corps d'un homme, il s'ensuit que l'âme garde son intégrité et que toutes les vies sont apparentées ; c'est ainsi que le commandement orphique le plus important est celui qui défend toute consommation de viande, consommation qui équivaudrait virtuellement au cannibalisme.

Pour que le salut pût être assuré, deux choses devaient être considérées comme nécessaires, quoiqu'il ait sûrement existé une forme secondaire d'Orphisme où ces deux choses étaient séparées. C'était tout d'abord l'initiation, puis le fait de mener une vie conforme aux règles orphiques concernant la pureté. Si nous étudions tout d'abord la vie orphique comme étant la pratique la plus déterminée dans nos documents, nous sommes, cette fois encore, mis sur la voie par Platon, bien qu'ici, comme sur bien d'autres sujets touchant l'Orphisme, son témoignage soit fragmentaire, bref et donné non pour son intérêt propre, mais pour illustrer quelque argument. Dans les *Lois* (782 *c*, Kern, *Test.*, 212) nous lisons :

« Nous voyons que la coutume de sacrifier des hommes s'est

conservée jusqu'à nos jours en plusieurs contrées ; comme, au contraire, nous apprenons qu'en d'autres pays on n'osait même pas toucher à la chair de bœuf ; on n'immolait point d'animaux sur les autels des dieux, on se contentait de leur offrir des gâteaux, des fruits enduits de miel et d'autres dons purs de sang, on s'abstenait de l'usage de la chair ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger, ni de souiller de sang les autels des dieux, qu'en un mot la vie de ces temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, laquelle consiste à se nourrir de ce qui est inanimé et à s'interdire absolument tout ce qui a vie. »

Selon les paroles qu'Aristophane met dans la bouche d'Eschyle, dans *Les Grenouilles*, Orphée était fameux pour deux raisons : il révélait les modes d'initiation, et il apprenait aux hommes à ne pas tuer ; c'est là certainement ce qui dut sembler le trait le plus frappant de la vie orphique. D'après les paroles d'Aristophane, il semble presque qu'au lieu de donner comme moyen de salut l'initiation et la vie orphique on aurait pu parler simplement d'initiation et de régime sans viande. Dans *Hippolyte* d'Euripide Thésée reproche sarcastiquement à son fils, converti à l'Orphisme et féru de livres, la « nourriture sans viande » dont il se fait gloire depuis qu'il a « Orphée pour maître »*. Empédocle professe une eschatologie qui nous paraît à juste titre identique à celle de l'Orphisme, et il se montre vrai adepte d'Orphée lorsqu'il s'écrie : « Ne cesserez-vous donc pas de tuer ? Ne voyez-vous pas que, dans votre étourderie, vous vous dévorez les uns les autres ? » Comme l'interlocuteur de Platon, il revoit l'Age d'or du passé, alors que ces crimes étaient inconnus, alors que les hommes adoraient les dieux, leur présentant des images d'animaux, des onguents diversement parfumés, des offrandes de myrrhe pure et d'encens odoriférant, faisant aussi sur le sol des libations de miel doré : et l'autel n'était pas alors souillé du massacre impie [1] des taureaux, car c'eût été là, pour les hommes, la pire des souillures que de prendre la vie des animaux et de dévorer leurs nobles membres. » Empédocle souligne avec force le rapport existant entre cette interdiction et la doctrine de réincarnation dont le poème des *Purifications* est imprégné. Son intention est très apparente dans le premier des passages que nous venons de citer, et dans un autre fragment, il dit : « Le père prend son propre fils, son fils changé de forme, et l'égorge en récitant des prières aux dieux sur son corps, tant sa folie est grande. Les victimes implorent leur meurtrier, mais sourd à leurs cris, il perpètre son forfait et apprête le repas du péché dans la maison. C'est ainsi que le fils s'empare de son père, les enfants de leur mère, ils leur

dérobent la vie et se nourrissent d'une chair qui leur est apparentée [2]. »

Platon et Empédocle se réfèrent tous deux à l'âge de l'innocence, quand le péché de manger de la chair était inconnu parmi les hommes ; ils semblent croire que ce temps avait vraiment existé autrefois. Ils auraient aussi pu prendre cette idée aux textes orphiques. La conception du *Saturnia regna*, l'Age d'or, faisait remonter ce temps à la période d'avant Zeus, quand la terre était peuplée d'une race d'hommes vivant dans l'abondance, dans la sagesse et en bonne intelligence, sous l'œil bienveillant de Cronos ; c'était là une idée qu'Hésiode avait immortalisée et qui était familière aux Grecs. La tradition veut que les Orphiques aient adapté et changé la succession des divers âges, afin de les faire concorder avec leur doctrine. Hésiode mettait en premier lieu l'Age d'or de Cronos, puis l'âge d'argent, puis les hommes de l'âge du bronze, l'âge héroïque et en cinquième et dernier lieu notre temps. Dans le plan orphique, afin que Phanès ait la suprématie, Cronos était nécessairement dépossédé de l'Age d'or, comme le rapporte Proclus (*In Remp.*, 2, p. 74 ; Kroll, *O. F.*, 140) : « Le poète religieux (*théologos*) Orphée nous donne trois races d'hommes, premièrement la race d'or, qui, dit-il, fut engendrée par Phanès, puis la race d'argent, qui, dit-il, était gouvernée par le puissant Cronos, en troisième lieu la lignée des Titans, qui, d'après Orphée, fut composée par Zeus, avec les membres des Titans. Soyons sûrs que lorsque Platon parle d'un temps où les hommes jugeaient impie de manger de la chair ou d'en faire l'offrande aux dieux et qu'il compare cette vie à celle des Orphiques, c'est que les textes orphiques mêmes attribuent ces habitudes à une période antérieure au crime des Titans. » Ces poèmes orphiques, maintenant perdus, se sont reflétés dans la philosophie classique, et leur écho affaibli subsiste encore dans la poésie de Virgile :

Ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante
Impia quam caesis gens est epulata juvencis.
Aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat.

La tentative de Phanès pour usurper la royauté de l'Age d'or ne fut pas très heureuse. Il était presque certainement un nouveau venu dans la troupe des dieux grecs (comme nous l'avons montré au ch. IV, Phanès fut probablement une adjonction due aux réformateurs religieux du VIe siècle), il n'eut qu'un intérêt ésotérique et nous voyons ensuite que le sceptre a été rendu au vieux Saturne, ainsi qu'en témoignent ces vers de Virgile, malgré leur teinture orphique. Mais la défense concernant la viande, défense associée à l'Age d'or, ne fut pas aisément supprimée [3].

Une autre interdiction orphique remontant à la période classique est transmise par Hérodote (2, 81). Les Égyptiens, dit-il, n'introduisent dans leurs temples aucun vêtement de laine, et ils ne doivent pas être ensevelis avec de la laine sur eux ; « en cela, continue Hérodote, ils sont d'accord avec les soi-disant *Orphica* ou *Bakchica*, qui, en réalité, sont Égyptiens ou Pythagoriciens ; car, dans ces rites orphiques, si un homme est l'adepte d'Orphée, il ne lui est pas permis d'être enseveli dans des vêtements de laine .» La littérature mythologique fait autorité pour cette interdiction, car Hérodote ajoute : « Il y a un discours sacré qu'on cite à propos de ces questions .» Il est probable que cette prohibition était étroitement liée à celle concernant la viande et que l'usage des choses provenant des animaux était défendu en général. Il était pourtant possible d'avoir de la laine sans commettre le meurtre d'un parent, meurtre inévitable si l'on voulait manger du mouton, mais, après tout, peut-être que prendre leur toison aux animaux était un vol indigne d'une âme pure. Toutes ces raisons possibles et obscures peuvent paraître assez absurdes, mais elles ne le sont pas si nous les voyons comme étant des exemples de la soumission des Orphiques vis-à-vis de leurs *hiéroi logoi*. Les prophètes orphiques étaient parmi ceux « qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère ». Mais, quoi qu'ait pu dire le *hiéros logos*, l'initié aurait toujours observé les lois orphiques, simplement avec le sentiment que, sans cela, les puissances supérieures seraient offensées, et le fidèle aurait à en supporter les conséquences. En d'autres termes, l'initié ne cherchait pas de raison à ce qu'on lui disait ; la croyance en l'efficacité magique du rite même lui suffisait et cette conviction existait bien avant que les réformateurs se fussent employés à la rendre plus rationnelle.

Il y a un fragment des *Crétois* d'Euripide, que nous devons à Porphyre et qui est un véritable trésor d'information, information d'ailleurs assez compacte ; il concerne les cultes mystiques de Bacchos, et se termine par une référence aux prohibitions orphiques. Nous avons déjà cité la première partie de ce fragment (voir ch. IV), mais voici les quatre derniers vers : « Portant un vêtement tout blanc, je m'écarte des naissances humaines et je ne touche pas non plus les cercueils des morts et je me garde de manger une nourriture qui a été vivante. »

La couleur du vêtement est importante, étant un symbole de pureté, mais peut-être implique-t-elle aussi une référence au tissu (linge) dont était fait le vêtement. Être présent à une naissance ou à une mort était une cause bien connue de souillure, c'est une idée qu'on attribue aux Pythagoriciens.

Ce fragment contient en somme beaucoup de réminiscences orphiques et il est peut-être bon d'envisager ici si l'on peut le regarder comme un document parfait concernant la religion orphique. Il est généralement jugé comme tel, surtout à cause de ses allusions à la « sainteté » qu'on doit atteindre, ce qui est synonyme d'identification avec le dieu ; la grande importance donnée à la pureté est aussi une idée orphique, ainsi que les moyens de la réaliser ; il est aussi question, dans ce passage, des *mystes* de Zagreus. Tout cela, sans aucun doute, fait partie de la religion d'Orphée, mais malgré cela je ne suis pas surpris d'y trouver mêlés d'autres éléments qui ne sont pas strictement orphiques, car, selon moi, Euripide appartient à cette catégorie d'écrivains, dont j'ai déjà parlé, qui sont attirés par les croyances orphiques et les connaissent bien, mais qui les interprètent à leur façon pour les adapter le mieux possible aux traditions populaires. Euripide, en particulier, nous le savons, a été très frappé par la religion de Dionysos sous sa forme primitive sauvage. On voudrait savoir jusqu'à quel point ce fragment prend sa source dans l'Orphisme pur, mais aucune conclusion nette ne peut être tirée, nous n'avons que des probabilités à envisager. Je crois cependant qu'Euripide a introduit dans sa tragédie au moins une particularité empruntée au culte du Dionysos crétois, tel qu'il était avant l'Orphisme : c'est l'*omophagie* ; or, c'était justement un des éléments que les réformateurs orphiques tentaient d'éliminer. La défense de tuer ne s'étendait pas seulement à la vie quotidienne, mais aussi, et plus particulièrement même, aux sacrifices offerts aux dieux. J'incline à penser que l'importance donnée à cette prohibition de la viande et la profonde impression qu'elle fit, en tant que conception religieuse spécifiquement orphique, sont dues à cette tentative faite par l'Orphisme pour libérer le culte de Dionysos de l'*omophagie.* L'idée grossière d'une absorption corporelle du dieu devait absolument faire place à l'enseignement spirituel d'une union divine réalisée au moyen de la pureté. Nous en savons maintenant assez sur les Orphiques pour comprendre qu'ils ne pouvaient pas préconiser l'*omophagie* : comment supposer que le fait de tuer et de manger cru un taureau pouvait constituer à leurs yeux une partie de l'initiation du *bacchos* [4] ?

Il est certain que l'idéal orphique de pureté était, en grande partie au moins, de pure forme. Nous dirions aujourd'hui que ces prohibitions ne sont que des superstitions et qu'elles n'ont rien du tout à voir avec la moralité, et nous demandons aussitôt si l'Orphisme ne comportait pas aussi un enseignement moral. Mais, avant d'essayer de répondre, rappelons-nous que si nous avions la possibilité de poser cette question à un initié orphique nous

aurions beaucoup de peine à faire saisir notre pensée à un Grec. Nous avons été élevés dans une atmosphère chrétienne et, que nous le voulions ou non, des idées chrétiennes ont pénétré jusqu'au plus profond de nous-mêmes, modelant notre pensée et son expression. Pour nous, il y a une distinction entre une pureté rituelle ou de simple forme et la rectitude morale. Mais cette différence ne serait nullement aussi évidente pour un Grec de l'antiquité. Le mot *adikon*, que nous traduisons habituellement par « injuste », avait sûrement une certaine signification morale ; cependant, pour un Orphique, un meurtre commis par cupidité et la consommation de viande défendue par la religion auraient été, l'un comme l'autre, qualifiés d'*adikia*. Cela ne tenait pas à son manque de sens moral, comme nous entendons ce mot, mais cela tenait à ce qu'il ne saisissait pas le point de vue impliqué pour nous par ces mots « sens moral ». Comme je l'ai déjà indiqué, un meurtrier était considéré par toutes les lois religieuses d'Athènes comme étant impur et maudit. Il n'avait pas droit à la société des autres hommes comme un être humain normal. Nous aussi jugeons le meurtrier impur et nous le mettons au ban de la société. Nous prétendons agir pour des motifs de moralité, mais nous disons que la façon d'agir des Grecs en ces mêmes circonstances était purement rituelle. Cependant le résultat est le même dans les deux cas ; si réelle que soit la distinction que nous faisons aujourd'hui entre ces motifs divers d'une même conduite, nous ne pouvons nier que notre horreur du crime est la même que celle des Grecs. En demandant si la religion orphique comporte un « côté moral », nous sommes exposés à ne pas avoir de réponse satisfaisante.

Une question plus profitable à poser serait celle-ci : la religion orphique comportait-elle une éthique positive ? Une religion qui juge tout à la lumière de la pureté rituelle peut cependant condamner les offenses morales aussi durement que bien d'autres. Comme nous l'avons vu, au chapitre V, nous avons des raisons de penser que c'était le cas des Orphiques ; ainsi voyons-nous des idées orphiques mêlées à une discussion platonique sur la moralité, et dans Aristophane c'est un châtiment orphique qui est infligé à des offenses morales. Mais il est moins probable que l'Orphisme ait dit positivement : « Fais cela » comme il disait : « Ne fais pas cela .» Le trait le plus remarquable de l'enseignement moral de Jésus est que cet enseignement ajouta deux ordres positifs : « Tu feras ceci » aux dix commandements qui commençaient par : « Tu ne feras pas cela .» C'est là un critérium de valeur pour juger une religion ; l'une, selon nos vues particulières, prêche un formalisme pur, l'autre possède un véritable contenu

moral ; c'est-à-dire celle-ci a en vue le bien du prochain et non pas seulement le salut de l'âme. Si nous partons de cette base pour juger les Orphiques, étaient-ils du bon côté, c'est-à-dire du nôtre ? Je ne vois pas de preuve qui me fasse dire oui, et je suis à peu près certain que la réponse doit être « non ». Le but de l'Orphique était de sauver son âme propre. Pour y atteindre, il devait *s'abstenir* de certaines actions, parmi lesquelles quelques-unes seraient pour nous aussi des fautes et les autres n'en seraient pas. L'Orphique ne faisait pas de distinction entre les deux et la question de savoir si les prohibitions avaient un côté moral n'aurait pas été comprise de lui. Mais qu'il ait eu à accomplir certaines actions morales, qu'il ait dû faire le bien au sens chrétien du mot, cela nous ne pouvons le croire. La religion d'Orphée était la quintessence de l'individualisme ; toute religion qui croit aux transmigrations de l'âme et qui se préoccupe ardemment de leur histoire est fatalement individualiste ; c'est une vérité qui peut se vérifier dans l'Inde d'aujourd'hui ; c'est pourquoi, disons-le en passant, l'Orphisme demeura dans l'obscurité tant qu'Athènes fut à l'apogée de sa puissance. Tout à ce moment gravitait autour de l'État. Avec le déclin de la cité-état et l'accroissement de l'individualisme, au IVe siècle, les sectes religieuses du genre orphique purent se donner libre cours.

Lorsque nous parlons des initiations orphiques, le mot grec auquel nous pensons est *télété*. C'était là un mot au sens vaste comme l'indique justement l'*Etymologicum magnum** : «*Télété*, sacrifice ayant une nature mystique.... Mais Chrysippe dit qu'il est bon de donner le nom de *télétai* à des textes concernant des choses divines... car c'est une grande récompense d'entendre la vérité sur les dieux et d'être capable de la garder pour soi. » *Télété* signifiait donc à la fois un acte religieux et un texte religieux. Que ce soit là une leçon pour ceux qui aiment à établir des distinctions rigides entre une littérature religieuse et un culte religieux. Ce que je dis là s'appuie encore sur un passage de Platon (*Rép.*, 2, 364 *e*), déjà cité plus haut, où il est donné une définition efficace, quoique un peu flatteuse, des *télétai* orphiques. Platon dit des « ingénieux faiseurs de mythes », qu'il censure, qu'ils « produisent une foule de livres composés par Musée et Orphée... et ils font accroire... qu'au moyen de victimes et de jeux on peut expier les fautes des vivants et des morts ; ils appellent *télétai* les cérémonies instituées pour nous délivrer des maux de l'autre vie ». Le sectateur d'Orphée ne faisait rien sans en trouver auparavant l'indication dans ses textes sacrés. Il n'est pas surprenant que Pausanias ait écrit : « Celui qui a vu une initiation (*télété*) à Éleusis ou qui a lu les textes qu'on appelle

orphiques.... » Pour savoir ce qu'était un *télété* orphique, il n'était donc pas absolument nécessaire d'en voir la cérémonie.

Ces initiateurs professionnels, qui trouvaient leur profit à laisser de côté les exigences de la vie orphique et à prétendre que les *télétai* seuls suffisaient à assurer le salut, ces prêtes mendiants avaient un nom spécial qui venait de leur métier, on les appelait *Orphéotélestai*. Platon n'est pas le seul à les condamner en les accusant de profiter honteusement du côté purement superstitieux de la nature humaine. Théophraste (qui était âgé à peu près de vingt-cinq ans lorsque mourut Platon) écrit dans son portrait du superstitieux que celui-ci « allait chaque mois trouver les *Orphéotélestai* pour être initié »[a] (Kern, *Test.*, 207). Plutarque, lui aussi, connaissait cette sorte de gens, et il raconte l'histoire d'un roi lacédémonien du début du ve siècle qui eut un entretien avec un *Orphéotélestès*, celui-ci lui dit que ceux qui avaient été initiés par lui avaient l'assurance du bonheur après la mort. Le roi regarda l'aspect misérable du mendiant et répondit : « Pourquoi donc ne te dépêches-tu pas de mourir, espèce d'insensé, et tu n'aurais plus la peine de crier partout ta misère et ton triste sort ?» Si le prêtre mendiant avait été un vrai Orphique il aurait facilement trouvé la réponse à faire, mais son caractère, ainsi que l'ont décrit Platon et Théophraste, laisse à penser qu'il n'était pas aussi versé dans la connaissance de la bible orphique, où la réponse se trouvait, qu'il l'était dans les sacrifices et les incantations.

Nous ne pouvons savoir exactement en quoi consistaient les *télétai*, sauf si nous croyons pouvoir nous baser pour les connaître sur les hymnes orphiques que nous possédons. Il est douteux qu'il ait jamais existé de poème portant véritablement le titre de *Télétai* (cf. Gruppe, *Gr. Cult und Mythen*, I, p. 639, et Kern, *O. F.*, pp. 315 et suiv.), bien qu'il soit mentionné par Suidas (Kern, *ib.*). La raison qui nous fait supposer une corrélation entre les hymnes et les *télétai* est que certains manuscrits des hymnes portent la dédicace « A Musée, *télétai* » et que ces hymnes consistent bien en une série de courtes prières aux dieux avec, en tête de chacune, une indication du sacrifice approprié (non pas un sacrifice animal, bien entendu). A cette idée s'oppose la

[a] Cette phrase montre combien il est mauvais de traduire τελετή, τελῶ par les mots « initiation » et « initier », qui impliquent un acte unique dans une vie. Il y a évidemment une exagération voulue et humoristique dans les mots « chaque mois », mais cette initiation pouvait sûrement se faire plus souvent qu'une seule fois dans toute une vie. Pourrait-on, pour traduire *télété*, sans irrévérence, suggérer l'expression « s'approcher des sacrements » ? Il y a là une analogie assez proche du Christianisme et cette comparaison nous montre combien il serait fâcheux de condamner l'ensemble de l'Orphisme, du fait des vendeurs d'indulgences.

date tardive des hymnes, qui nous fait douter qu'ils puissent représenter la littérature orphique de la période classique. En tant que prières pour l'obtention d'une grâce, prières accompagnées de sacrifices, ces formules répondent exactement à la description que donne Platon de certains *télétai* [5]. Étant donné que le texte de Platon est vague, et que nous ne possédons pas de *télétai* de son temps ou d'avant, nous ne pouvons dire si ces hymnes répondent bien par leur contenu aux prières dont Platon nous parle. Les Lycomides de Phlya en Attique chantaient les hymnes d'Orphée pendant leurs cérémonies sacrées (Pausanias, 9, 30, 12 ; cf. *O. F.*, 304) et des vers religieux qui pouvaient être utilisés ainsi devraient bien être compris dans l'appellation « *télétai* ». Les hymnes étaient des prières en phrases métriques relatant la nature des dieux, les mythes, et demandant des grâces divines ; on les chantait pendant les sacrifices ou pendant des représentations de drames religieux ; c'étaient, sans doute, les *télétai* révélés par Orphée, et les hymnes que nous possédons encore doivent être une reproduction postérieure de ceux-là (voir, plus loin, ch. VIII). C'est ici un exemple entre bien d'autres. Le terme que nous cherchons à élucider devait certainement comprendre les rites mêmes aussi bien que les textes qu'on récitait aux *dromena* et qui donnaient toutes les indications nécessaires aux rites. Que faisaient les Orphiques en dehors des sacrifices offerts et des prières récitées ? Nous sommes obligés d'avouer que nous n'avons aucune certitude à ce sujet. Il devait y avoir autre chose ; il devait y avoir, en plus des sacrifices, ce que Platon qualifie avec mépris de jeux ou d'amusement ; mais nous ne pouvons que deviner ce que c'était. Je ne puis m'empêcher de communiquer au lecteur une de mes suppositions : un peu plus tard, les ennemis chrétiens des mystères orphiques dramatisèrent beaucoup le mélange d'horreur et d'enfantillage qu'ils constataient dans l'histoire de Dionysos enfant, assassiné par les Titans alors qu'on lui montrait de jolis jouets pour détourner son attention. Les jouets, nous l'avons vu, devaient, d'après Clément d'Alexandrie (ce qui semble vraisemblable), avoir été utilisés en guise de symboles dans les mystères. L'enfant-dieu, dit Clément, fut diverti avec des jouets d'enfant, παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, et l'expression d'Arnobe, autre écrivain chrétien, est *puerilibus ludicris* (cf. *O. F.*, 34). Or, pour en revenir encore à Platon, la phrase qu'il emploie est παιδιᾶς ἡδονῶν et est assez curieuse. Elle appelle la réflexion et est difficile à traduire ; son sens littéral serait « les plaisirs du jeu enfantin » et se rapproche beaucoup de *puerilibus ludicris*. Or, les *télétai*, selon Platon, sont des façons d'expier les fautes au moyen de victimes et de jeux.

Ne serait-ce pas là une allusion au supplice de Dionysos auquel furent mêlés des jeux d'enfant ? Cela me paraît au moins possible.

Je crois probable, en considérant l'unanimité des auteurs anciens, que le trait le plus caractéristique de la religion orphique fut sa soumission aux textes ; la phrase « les hymnes (ou peut-être parfois les *hiéroi logoi*) chantés aux *dromena* » englobe à peu près tout ce qui composait les rites orphiques ; et de plus nous pouvons penser que la récitation des textes et le sacrifice offert constituaient le principal de la cérémonie, les *dromena* étant très simples, comprenant peut-être une pantomime destinée à illustrer le thème du texte. Un *dromenon* accompagnait probablement le récit du meurtre de Dionysos, ou celui du rapt de Koré. Tout cela n'est que conjectures, comme l'est forcément tout ce qui touche au rituel orphique. Orphée était fameux pour ces trois caractéristiques principales de son enseignement religieux : il révélait les mystères (*télétai*), il célébrait les dieux (il était *théologos*), il donnait des règles de vie. Il n'y a que sur ces deux derniers points que nous puissions parler autrement qu'en termes généraux. Heureusement, ce sont là les éléments les plus importants de toute religion de type prophétique comme celle d'Orphée (voir appendice I, à la fin de ce chapitre).

La question s'est vraiment posée de savoir si l'Orphisme pouvait être qualifié de « secte » ; c'est une question qui précède généralement à tort tout examen complet de l'Orphisme au point de vue de sa nature religieuse. Cette question, nous l'avons réservée pour la fin de notre étude et tout ce que nous savons déjà de l'Orphisme la rend moins péremptoire et l'amoindrit considérablement. Nous savons que l'Orphisme impliquait une croyance en des dogmes précis et compliqués exposés dans des textes assez obscurs. Nous savons que cette religion, si elle était suivie comme il le fallait, entraînait une conversion à un nouveau mode de vie. Ses dogmes comprenaient une doctrine de salut personnel basé sur cette conversion. Ce sont là des points de vue très éloignés de ceux de la religion officielle en honneur à Athènes. Ceux qui suivaient cette doctrine et qui y croyaient devaient fatalement se considérer comme une élite et regarder le reste de l'humanité comme étant dans les ténèbres extérieures. C'est bien là une des caractéristiques des sectes ; on a retrouvé à Cumes une inscription disant : « Nul ne peut être enterré ici s'il n'a pas été un Bacchos [6] » : ces mots reflètent certainement le caractère exclusif de l'Orphisme, car la religion dionysiaque normale ne comportait pas ce sentiment sectaire, de plus nous possédons d'autres preuves de la présence de l'Orphisme en Italie, ce qui

permet de supposer qu'il s'agit bien là d'une inscription orphique. Ne nous laissons pas égarer par le fait que le nom d'Orphée était pour les Grecs un nom cité à chaque instant et que sa personnalité comme ses doctrines furent familières à beaucoup des plus grands poètes grecs ; cette popularité n'a rien à voir avec l'esprit des adeptes : « Nombreux sont les porteurs de thyrses.... »

La question demeure toujours en partie, cependant ; lorsque nous parlons d'une secte, nous nous représentons généralement des gens qui non seulement professent les mêmes croyances et mènent le même genre de vie mais qui, de plus, sont plus ou moins liés les uns aux autres par un genre d'organisation corporative. Il y a peu de documents concernant l'organisation de communautés orphiques, mais il serait faux de dire qu'il n'y en a pas du tout, et la rareté des témoignages est seulement le fait de l'existence obscure menée par les Orphiques. Avant de chercher plus loin, y a-t-il rien qui puisse nous renseigner dans ce que nous avons déjà vu des Orphiques ? Je crois difficilement que « mener le même genre de vie » ait été chose possible sans qu'un genre quelconque de ministres religieux ait été institué pour encourager les fidèles à persévérer. L'idéal orphique était fort difficile à réaliser avec ses prohibitions étranges et arbitraires. Prendre le Judaïsme comme point de comparaison peut sembler mal choisi, car c'était une religion nationale, et il est normal pour des jeunes gens de même nationalité de se grouper et d'organiser leurs cérémonies sous l'égide d'un chef. Mais, en dehors de cela, il serait difficile de croire à la possibilité pour les Hébreux de garder la loi si le seul stimulant avait été le livre de Moïse et s'il n'y avait pas eu les prêtres ou la synagogue pour renforcer son influence. Malheureusement nous ne pouvons pas citer les *Orphéotélestai* pour étayer notre assertion, puisqu'ils n'étaient pas des prêtres réguliers d'une secte organisée ; ils étaient simplement, cela est clair, des personnages isolés qui s'étaient réservé des possibilités fructueuses de gain personnel en touchant les points vulnérables d'une classe riche et foncièrement irréligieuse.

Puisqu'il est probable (cf. Kern, *Orpheus*, p. 5) et même à peu près certain que l'inscription dont nous avons parlé plus haut (« Nul ne peut être enterré ici s'il n'a pas été un Bacchos ») se rapporte aux initiés orphiques, cela nous pousse encore à croire qu'il exista bien des communautés orphiques. Un autre témoignage est l'existence de prêtres appelés *bukoloi*, qui étaient certainement les dirigeants officiels des *mystai* organisés en société et qu'il y a tout lieu de rattacher aux Orphiques. Les documents qui en font mention principalement sont les *Hymnes orphiques* et un certain nombre d'inscriptions, datant probablement tous

de l'époque impériale romaine, qui doivent donc être regardés avec circonspection ; mais s'il y a bien eu un lien entre les Orphiques et ces *mystai*, cela a pu remonter plus loin. Étant donné la date de cette documentation, nous remettons son examen au dernier chapitre.

Avec le présent chapitre, nous terminons notre étude de la religion orphique en elle-même. A partir de maintenant, nous utiliserons nos conclusions pour définir les rapports de l'Orphisme avec d'autres systèmes et d'autres temps. Avant de le faire, établissons le bilan des connaissances acquises, mais sans citer de témoignages.

Nous avons vu que la religion d'Orphée se basait sur une littérature sacrée contenant à la fois les dogmes et les préceptes. Les dogmes comportaient une mythologie compliquée dont les traits principaux sont un dieu créateur, une succession de dynasties divines et une théorie de la création de l'humanité qui porte en elle le péché originel. Les préceptes ont pour but d'éliminer le péché (les Orphiques auraient parlé d'impureté et non de péché) et de tendre à réaliser l'union parfaite avec le dieu qui se trouve toujours au fond de chaque homme, mais y est étouffé par les éléments impurs. Ces préceptes comprennent donc les rites (*télétai*) de purification et de communion ; pour la communion, il fallait très probablement être présent à un récit mimé des souffrances de Dionysos, dieu considéré comme l'ancêtre et le sauveur de l'humanité. La purification s'obtenait par un certain genre de vie dont le trait le plus important était l'observance des prohibitions. L'ascétisme semble avoir également une place importante ; c'est le résultat d'une certaine attitude mentale de mépris pour le corps, ce corps qui, aux yeux des Orphiques, n'était pour l'âme qu'un obstacle à sa montée vers Dieu. Les dogmes prêchaient aussi que la pureté de vie et l'observation très stricte des rites devaient être plus tard récompensées par ces bienfaits tant désirés, l'immortalité, où seul subsisterait en nous l'élément divin, et la part des justes à la divinité. Avant que ce bonheur parfait pût être atteint, un cycle de naissances et de morts était imposé à l'âme, nous nous le rappelons, comme temps de purgatoire et de rachat, bien que ce temps ait pu être abrégé pour ceux dont la vie avait été sans reproches. Le châtiment attendait les non-initiés ; ce châtiment, dans des cas exceptionnels, pouvait être éternel, afin que le sort des méchants pût servir d'exemple.

C'était là une religion totalement différente du culte policé auquel se ralliaient les Grecs. Ils croyaient, ou prétendaient croire aux dieux de la cité, mais ils n'avaient pas à souscrire à une

doctrine ; ils n'avaient pas à accepter des textes qui avaient fixé et cristallisé cette doctrine, et qu'on croyait être d'inspiration divine. Ils ne croyaient pas, même comme initiés d'Éleusis, que la conduite quotidienne pût influencer la vie dans l'au-delà. L'esprit de l'Hellène moyen ne se prêtait pas aisément à l'idée de conversion, de vie nouvelle, il ne se soumettait pas volontiers à une autorité absolue extérieure en matière de croyance. C'est pour ces raisons que les Orphiques demeurèrent rares, cela malgré l'influence de certaines parties de leur doctrine sur les plus grands esprits de Grèce ; et il semble que ces zélateurs d'Orphée aient dû presque forcément se constituer en communautés afin de garder leur foi et de persévérer dans la voie choisie. Cette vue d'ensemble sur l'Orphisme nous frappe par les contrastes qu'elle fait apparaître entre cette religion et le type de religion qui dominait dans la Grèce du ve siècle ; nous sommes aussi saisi par certaines analogies entre l'Orphisme et le Christianisme. A première vue, bien des traits sont communs : la conversion à une meilleure vie, la religion qui est la règle de vie, le péché originel, la communion et certaines parties de l'eschatologie. On peut dire que l'Orphisme prépara la voie au Christianisme en familiarisant l'esprit grec avec l'appel à la conversion. Mais qu'on n'aille pas y voir, bien entendu, l'origine de la conversion à la doctrine du Christ ; l'appel au repentir et à la transformation du cœur fut, en effet, prêché avec bien plus d'ardeur par les prophètes d'Israël eux-mêmes, et il y avait dans leur prédication un fonds moral très positif qui manquait presque totalement à l'Orphisme. En parlant du péché originel comme croyance orphique il nous faut nous rappeler que ce mot « péché » nous expose à une confusion. Les Orphiques croyaient à l'impureté originelle, impureté plutôt physique que morale et qui, si elle admettait l'élément moral, l'admettait sans bien le définir et comme le complément normal d'un acte. L'idée fondamentale de la communion se rencontre chez des peuples très primitifs et prend souvent une forme grossière et toute physique. On peut accorder aux Orphiques le mérite d'avoir fait faire à cette idée un grand progrès dans la voie d'une union purement spirituelle avec Dieu. Intimement liée à ces vues est l'eschatologie orphique : en effet, la récompense finale des purs était l'union avec Dieu, union qui avait été le but suprême et immuable de leurs transmigrations et de leurs haltes dans les Champs-Élysées. (Je dis bien : union avec « Dieu » et non avec « les dieux », car il est probable que l'Orphisme fut, même inconsciemment, le puissant facteur du glissement vers le monothéisme.) Si l'Orphisme peut, sans irrévérence, être rapproché du Christianisme, c'est bien dans cette conception de la

communion, qui est sur terre, non seulement la préparation à la vie éternelle, mais un avant-goût de ce que sera cette vie, c'est-à-dire l'union totale avec Dieu. Nous reviendrons sur ce sujet dans le dernier chapitre.

APPENDICE

I. Quelques théories concernant le rituel orphique.

Dans le chapitre précédent, j'ai essayé, dans la mesure où le sujet s'y prêtait, de borner ma discussion à des faits. En conséquence, je ne fis pas mention des nombreuses conjectures qui ont été envisagées concernant la nature des mystères orphiques. Or il n'est pas juste de passer sous silence certaines suppositions qui sont tout à fait vraisemblables, bien que l'état fragmentaire de la documentation n'en puisse permettre la vérification. J'ai donc préféré réserver cette discussion pour l'appendice.

L'examen des inscriptions des feuilles d'or fait au ch. V suggère la possibilité que certaines phrases aient pu se référer à des actes rituels accomplis pendant la vie terrestre, actes dont l'âme s'autorisait pour réclamer la faveur des dieux infernaux. Ainsi, la phrase « Je me suis plongé dans le sein de la Souveraine » est une réminiscence d'un rite d'adoption. Peut-être l'initié orphique se livrait-il à cette cérémonie pour symboliser son admission dans la famille céleste.

Les mots « Je me suis évadé du triste cycle lassant » (ou de la triste roue lassante) s'expliquent aisément par la croyance orphique en une « roue des naissances » κύκλος γενέσεως ; Jane Harrison considère comme « presque certain » qu'il y ait eu des rites orphiques de la roue. Elle cite des exemples de roues conservées dans des temples pour l'usage rituel, et souligne à l'appui de sa thèse les roues qu'on voit pendues au plafond du palais de Perséphone et de Pluton, dans les peintures de vases italiens représentant les Enfers et où Orphée est aussi peint (cf. *Proleg.*, 3, pp. 590 et suiv.). De la phrase « J'ai passé d'un pas rapide vers le *stéphanos* désiré (ou du *stéphanos*) plusieurs explications ont été données au chapitre V ; Miss Harrison croit possible que le néophyte ait dû entrer dans un cercle (et même entrer dans un cercle, puis en ressortir). Il entre, puis ressort d'une sorte d'enceinte sacrée symbolique. A. B. Cook interprète cette phrase tout différemment : « Il est permis de penser que l'initié orphique montait véritablement en haut d'une échelle de façon à figurer son entrée dans le chemin élyséen de l'âme » (cf. *Zeus*, 2, 124). Cette supposition fait partie d'une longue discussion sur la croyance en des piliers de lumière et en des échelles servant de communication entre le Ciel et la Terre. Il serait oiseux de reproduire cette discussion, mais nous pouvons indiquer la nature des principaux arguments, quoique réduire ainsi cette étude et nous priver d'une partie de son érudition ne soit vraiment pas lui faire honneur. Donnant d'abord des exemples

de piliers lumineux qui marquaient l'apparition d'un dieu (on trouve de ces exemples dans la religion thrace de Dionysos), le professeur Cook passe à la croyance apparentée en un chemin (qui n'est pas encore une échelle) qui monte et descend entre le Ciel et la Terre (cf. Lucien, *Démosth.*, 50). Quintus Smyrnaeus, sur le spectre d'Achille : « Parlant ainsi, il bondit en l'air comme un coup de vent et s'en fut d'un saut dans la plaine élyséenne d'où part un chemin qui descend du Ciel le plus haut et par où montent les Immortels sacrés. » Le professeur Cook remarque que le passage de Lucien se complique d'allusions au *Phèdre*, dans celui de Quintus Smyrnaeus n'y a-t-il pas un vague écho de la *République* ? Une autre remarque s'applique aux tatouages des femmes thraces (sur un décor de vase figurant la mort d'Orphée), tatouages dessinant un chevreau et une échelle ; puis il s'agit d'une autre peinture sur vase montrant la récolte de l'encens sur les arbres (ou interprétée comme telle). Celui qui récolte la résine est monté sur une échelle « sans doute pour symboliser la nature céleste de cette récolte ». On est tenté de dire que personne ne pourrait peindre une récolte de pommes sans y mettre d'échelle, puisque c'est là le bon moyen de monter dans un arbre ! Il n'empêche que cette scène a sûrement une signification religieuse, c'est ici que se place l'interprétation des vers orphiques, et il y est ajouté plusieurs exemples d'échelles symbolisant les moyens que possède l'âme pour atteindre la béatitude ; le professeur Cook cite encore des croyances égyptiennes, des petites amulettes en forme d'échelle trouvées dans des tombes romaines, un exemple grec du IIe siècle, l'échelle de Jacob, la parole de saint Augustin sur nos fautes qui peuvent nous servir d'échelle pour aller au ciel si nous savons y remédier, et même des hymnes de J. M. Neale. Ce que le professeur Cook a surabondamment prouvé, dans cette intéressante série d'exemples, c'est l'universalité d'une pareille croyance, ce qui montre l'impossibilité où se trouvaient les Orphiques de l'avoir ignorée. Quant à employer une vraie échelle dans les rites d'initiation mystique, c'est là un point qui reste à prouver. Et la croyance en une échelle céleste ne semble même pas se faire sentir beaucoup dans le vers « J'ai passé d'un pas rapide vers la couronne désirée.... »

Venons-en maintenant à cette formule étrange : « Chevreau, je suis tombé dans le lait*. » Ayant expliqué cette phrase à peu près comme nous l'avons fait au chapitre V, Miss Harrison continue : « La question qui reste à savoir est celle-ci : quel pourrait être le rite exact pour tomber dans le lait ? » Ne vaudrait-il pas mieux demander d'abord : « Existait-il vraiment des rites à ce sujet ? » Le professeur Cook croit, lui aussi, qu'une formule de ce genre suppose un rite bien défini (*Zeus*, 2, 120). La conclusion de J. Harrison est du reste négative : « Cette question ne peut malheureusement pas être résolue en toute certitude. » Là intervient l'opinion du professeur Cook ; il note que dans certaines tribus la viande bouillie dans du lait est un mets de choix, mais qu'on s'en abstient parce qu'on croit que ce procédé nuit à la vache qui a fourni le lait ; cependant on fait bien bouillir du lait

à certaines occasions solennelles et bien déterminées. Il croit donc possible que les cérémonies primitives thraces ou phrygiennes (dionysiaques) comprenaient l'ébullition rituelle du lait. Un rite de la déesse-mère phrygienne peut s'y comparer, et Salluste le philosophe, l'amateur d'allégories, parle à ce propos de « se nourrir de lait, comme si nous étions nés de nouveau ». Le professeur Cook continue : « Supposons donc que les anciens " rois " thraces et phrygiens (les Titans du mythe) après avoir égorgé Dionysos comme un chevreau, l'aient mis dans un chaudron de lait et l'aient fait bouillir pour qu'il renaisse. Le mystique qui aspirait à ne faire qu'un avec le dieu se soumettait ou prétendait se soumettre à un rite rappelant ce fait ; il était tombé comme un chevreau égorgé dans le chaudron de lait, il était né de nouveau et était un dieu et non plus un mortel. » Le néophyte orphique, dit ailleurs le professeur Cook, « ...entrait selon toute probabilité dans un véritable chaudron pour un simulacre d'ébullition. » (*Zeus*, 2, 21). Pour bien apprécier ces conclusions il faut les lire dans le cadre de l'immense érudition du professeur Cook. Qu'il nous soit toutefois permis de remarquer ceci : le rôle assigné aux Titans dans la phrase citée plus haut, est, comme le souligne le professeur Cook, une simple conjecture ; or le crime des Titans eut bien pour résultat la résurrection de Dionysos, grâce aux efforts de Zeus et d'Athéna, mais aucune version du mythe ne donne à penser que les cruels géants eurent cette bonne intention ou qu'ils firent semblant de l'avoir, lorsqu'ils perpétrèrent leur crime universellement honni. Il nous faudrait savoir si le mythe, tel que nous le connaissons, n'est qu'un vestige défiguré d'une version disparue ; cette version aurait été basée sur un vieux rite primitif qui survécut sous une forme symbolique dans les pratiques orphiques. Semblable adaptation serait tout à fait dans la manière orphique. A l'appui de cette idée il existe aussi un texte de Clément d'Alexandrie qui décrit le mythe et dit que les Titans, après avoir déchiré le dieu, « mirent un chaudron sur un trépied, et, y ayant jeté les membres de Dionysos, les firent bouillir tout d'abord » (Clément d'Alex., *Protr.*, 2, 18, 1-2 ; 1, 14, 16. Stählin, cf. *O. F.*, 35). Ce ne fut qu'après cette opération qu'ils mirent les membres sur des broches et les firent rôtir. Le but initial de l'ébullition, s'il est ce que suppose le professeur Cook, avait été oublié et le mythe s'était tellement transformé qu'il n'en gardait plus aucune trace.

Dans *Les Nuées*, dit-on, Aristophane fait une parodie d'initiation orphique, qui peut servir légitimement de source d'information ; c'est une idée qui a tout d'abord été présentée par Chr. Petersen en 1848 dans une note de *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen* (Hambourg), p. 41 (Dieterich n'en est pas l'auteur, comme le prétend J. Harrison dans *Proleg.*, 3, p. 511, note 2). Cette théorie a été discutée à fond par A. Dieterich dans *Rhein. Mus.*, 48 (1893), pp. 275 et suiv., *Kleine Schriften*, p. 117, et par Miss Harrison (*ib.*). Il sera bon de donner tout d'abord un extrait des passages intéressants, ensuite de voir s'il peut s'agir là d'une initiation mystique, quelle qu'elle

soit. Enfin nous examinerons si les mystères décrits par Aristophane peuvent être orphiques.

Une certaine ambiance mystique émane dès le début de la pièce, du « méditoire » de Socrate. Le vieux Strepsiade frappe à la porte et essuie une rebuffade du disciple qui lui ouvre la porte :

LE DISCIPLE : Ignorant, par Zeus ! grossier personnage ! Ruer ainsi contre la porte et me faire lâcher une idée que je tenais !
STREPSIADE : Mais dis-moi quelle chose tu as laissé échapper ?
LE DISCIPLE : Je n'ai le droit de le dire qu'aux disciples.
STREPSIADE : Alors, dis-le moi, vas-y franchement : tel que tu me vois, je suis venu au « méditoire » pour être disciple.
LE DISCIPLE (*il sort en refermant la porte*) : Je vais te le dire. Mais il s'agit de choses en lesquelles il faut voir des mystères.

Ces mots, qui devaient sûrement s'adresser à l'auditoire autant qu'à Strepsiade, ne semblent pas avoir été remarqués, ni par Dieterich, ni par Harrison, ce qui est curieux, puisque le but de ces deux érudits eût été de prouver qu'il s'agissait là d'un système ou d'une citation.

Lorsque Strepsiade est introduit près de Socrate, voici le dialogue qui s'engage entre eux :

SOCRATE : Veux-tu acquérir une notion claire des choses divines, savoir exactement ce qu'elles sont ?
STREPSIADE : Oui, par Zeus, si c'est possible.
SOCRATE : Entrer dans la société des Nuées ? T'entretenir avec elles ? Elles sont nos divinités à nous.
STREPSIADE : Mais certainement !
SOCRATE : Alors, assieds-toi sur le grabat sacré [a].
STREPSIADE (*il s'exécute*) : Ca y est, je suis assis.
SOCRATE : Maintenant prends la couronne que voici.
STREPSIADE : Pourquoi une couronne ? Holà ! Socrate, ne me traitez pas comme Athamas, n'allez pas m'immoler !
SOCRATE : Mais non. Tout cela, c'est ce que nous faisons à ceux qui veulent être initiés.
STREPSIADE : Et quel avantage y trouverai-je ?
SOCRATE : Tu seras rompu à l'éloquence (*Socrate et ses élèves lui donnent des coups*), tu deviendras une castagnette (*ils battent des mains*), la fleur des avocats (*ils lui versent sur la tête de la farine*). Mais ne bouge donc pas !
STREPSIADE : Oh ! par Zeus, tu auras dit vrai. Saupoudré de la sorte, je serai vraiment fleur, fleur de farine !

Socrate et Strepsiade sortent et se tiennent devant la porte du « méditoire ».

SOCRATE (*avec solennité, le regard au ciel*) : Le vieillard doit se taire et bien écouter la prière : « Maître suprême, Air sans limites, toi, Éther rayonnant qui soutiens la terre en l'espace infini, vous, augustes Nuées, déesses qui portez le tonnerre et la foudre, levez-vous ! Maîtresses, montrez-vous dans les airs au penseur !
STREPSIADE : Attendez, attendez ! Que d'abord je me couvre de ceci. (*Il met son manteau sur sa tête et ses épaules.*) Je ne tiens pas à être trempé. Dire que je n'ai pas emporté mon bonnet en peau de chien ! Faut-il être bête [b] !

Socrate ne fait pas attention à cette interruption, continue sa

[a] M. GUTHRIE traduit « tabouret » et non « grabat » (n. d. t.).
[b] *Les Nuées*, trad. P. SCHRICKE, collection Hatier, nº 524, p. 18 et 19.

prière et les Nuées apparaissent ; plus loin d'autres détails nous rappellent aussi l'atmosphère des mystères. Les Nuées parlent à Strepsiade, lui promettent à la fois de faire droit à sa requête immédiate et de lui donner une existence agréable en leur compagnie (v. 463) s'il veut être un bon disciple ; puis il est introduit dans le sanctuaire pour y être instruit. Avant d'y entrer, il doit déposer ses vêtements, il prend peur et dit : « Donnez-moi d'abord un gâteau de miel, car je suis aussi effrayé d'y aller que si je descendais dans l'antre de Trophonios ! » (v. 506). Le gâteau de miel était l'offrande rituelle apportée par ceux qui allaient consulter le terrible oracle de Trophonios en Béotie (Paus., 9, 39, 11). On trouvera d'autres références dans *Aristophane* de Rogers. Nous avons parlé au chapitre V de la grotte de Trophonios.

Il n'est pas besoin de chercher à prouver davantage que c'est là une cérémonie d'initiation, puisque Socrate le dit lui-même nettement. La scène devait être curieuse au moment de l'apparition des *Nuées ;* Socrate faisait fonction de prêtre (les Nuées le nomment même *hiéreus* au vers 359) et se tenait dans l'attitude de la prière, devant Strepsiade, qui était assis le front ceint de sa guirlande, sur le tabouret sacré, son manteau recouvrant sa tête. A part la guirlande, la scène reproduit exactement celle d'un relief sculpté sur une urne funéraire provenant de Rome et où se déroulent trois cérémonies éleusiniennes (cf. pl. II) : sur l'une des sculptures, on voit Déméter assise avec Koré debout près d'elle de l'autre côté, un homme portant une massue caresse le serpent de Déméter et est généralement regardé comme l'initié. Les deux autres initiés montrent les préparatifs faits en vue de l'apparition des déesses : en d'autres termes, en vue d'une initiation ; sur l'une on lave un porc qui doit être immolé (le porc était le sacrifice rituel à Éleusis) ; sur l'autre se voit la cérémonie que décrit Aristophane, un homme est assis sur un tabouret avec la tête entièrement dissimulée sous un voile ; le tabouret est recouvert d'une peau de bélier et Dieterich donne comme argument que le tabouret de Strepsiade dans *Les Nuées* était ainsi recouvert. Derrière l'homme assis se tient une prêtresse, qui tient un *liknon* au-dessus des la tête de l'initié. Dieterich affirme que d'après la position de ses mains elle doit secouer quelque chose sur la tête du néophyte, mais c'est douteux. En tout cas, Socrate a bien pu prendre cette même attitude, d'après le texte des *Nuées*.

On ne trouve nullement confirmation du fait que *Les Nuées* aient présenté une parodie d'initiation. Puisque cette scène due à Aristophane paraît bien être semblable aux rites éleusiniens du vase funéraire, pourquoi ne pas admettre qu'Aristophane ait voulu parodier Éleusis ? Il est improbable, dit-on en réponse, qu'on ait pu se moquer ouvertement des rites éleusiniens à Athènes. Il paraît que « l'orthodoxe Athènes ne l'aurait pas toléré » ! (Je me demande jusqu'à quel point Athènes était orthodoxe en 423 avant J.-C. et même si ce que nous appelons orthodoxe avait un sens pour les Athéniens....). Miss Harrison admet qu'Aristophane ait pu railler ailleurs les mystères d'Éleusis,

mais elle maintient qu'on n'aurait pas fermé les yeux sur une parodie d'initiation aussi évidente ; à mon avis, nous ne possédons pas les éléments nécessaires pour juger. Je crois cependant qu'il s'agit bien d'une allusion aux gens qui vont à Éleusis pour être initiés quand Strepsiade demande « Quel avantage vais-je en retirer ? » Tout n'est que conjecture, le seul fait certain est la ressemblance entre la scène des *Nuées* et celle qui est sculptée sur le vase funéraire et qu'on sait être éleusinienne.

Où donc sont les allusions orphiques qui pourraient nous faire changer d'avis ? La guirlande que Strepsiade met sur sa tête n'est pas représentée dans le rite d'Éleusis, mais l'initié de la sculpture a la tête couverte, et l'on ne peut donc juger sainement. La guirlande n'a pas le caractère spécifiquement orphique. Les fidèles portaient souvent des guirlandes au cours des cérémonies religieuses. Plusieurs cultes comprenaient des prêtres appelés *stéphanéphoroi*, et une peinture sur vase montre deux *mystai* (ainsi désignés par une inscription) accueillis par deux prêtres ; les deux *mystai* portent des guirlandes autour du cou. Il est impossible de déterminer quel genre de mystères est représenté là. (La reproduction de ce vase se trouve dans J. Harrison [*Proleg.*, 3, 157].) Le fait de porter une guirlande était le stade final de l'initiation, ou bien celui de l'ordination des hiérophantes et autres prêtres (Théo. Smyrn., *Mathem.*, p. 15, Hiller, cité dans *Proleg.*, 3, 593).

La raison principale sur laquelle on se base pour qualifier d'initiation orphique la scène des *Nuées* est le geste de Socrate contre lequel Strepsiade proteste en disant qu'on le « saupoudre ». Le scoliaste de ce passage déclare : « En disant ces mots, Socrate frotte entre eux de gros morceaux de pierre (*poros*) et, ramassant les miettes, les jette sur le vieillard. » Strepsiade est alors couvert de poussière blanche. A l'appui de cette théorie, Dieterich cite d'abord un passage de Démosthène (*De Corona*, 259) où il est dit que dans les rites de Sabazios l'initié était purifié « avec de l'argile ». Il compare ensuite à ce témoignage une partie d'un article d'Harpocration sur ἀπομάτων (littéralement « rendant propre », c'est le même mot dont se sert Démosthène et que j'ai traduit par « purifié »). D'autres, dit Dieterich, donnent une explication plus compliquée : les initiés auraient été recouverts de terre ou de poix, comme on fait pour une statue dont on veut prendre le moule. Car on avait coutume d'enduire les néophytes de terre ou de poix en souvenir du mythe de Dionysos tué par les Titans, ceux-ci s'étant couverts de plâtre pour se déguiser. Cette coutume tomba en désuétude, mais dans la suite on saupoudra les initiés de terre pour représenter la tradition ancienne.

Le mythe « raconté par certains » est certainement un mythe orphique ; Dieterich suppose que le culte du dieu phrygien Sabazios, qui avait fait son apparition à Athènes vers le ve siècle, influença les rites orphiques, c'est à lui que ces rites empruntèrent l'enduit de plâtre des initiés et plus tard, pour motiver leur propre rite, racontèrent la fable des Titans déguisés. Le côté faible de cette

argumentation est celui-ci : la preuve de l'origine orphique de cette coutume consiste à la faire emprunter par les Orphiques à la religion phrygienne, très en vogue à Athènes vers le même moment que l'Orphisme ; comment donc prouver qu'Aristophane a parodié les Orphiques et non les Phrygiens ? Il est certainement troublant de rapprocher l'invocation de Socrate aux *Nuées* de certains hymnes orphiques que nous possédons, il y a de frappantes analogies dans la forme soulignée par Dieterich. En particulier, le vers : « Venez, apparaissez au penseur » semble bien emprunté à un vrai hymne et le mot *mystès* aurait été remplacé par « penseur ». Le Chaos et l'Éther sont invoqués en même temps que les Nuées et ce sont là les principes du début de la théogonie orphique.

Le geste de faire cérémonieusement asseoir le candidat initié (*thronismos*) est commun à plusieurs mystères et particulièrement aux orgies des Corybantes et de la Grande Mère de Phrygie (voir Rohde, *Psyché*). C'était la coutume à Éleusis et sans doute aussi parmi les Orphiques. Suidas mentionne *Thronismoi Métrooi* comme étant le titre d'un poème orphique (Kern, *Test.*, 223 *d*). Nous avons, donc vu que les éléments supposés orphiques de ce passage des *Nuées* ne le sont en tout cas pas entièrement ; mais, à tout prendre, la thèse d'une parodie de rites orphiques est assez plausible. Le plus vrai doit être que, pour corser l'effet comique, Aristophane ait mélangé différents rites, tout comme il a mêlé plusieurs cosmogonies dans sa parodie des *Oiseaux*.

Peut-être sommes-nous trop circonspect dans nos conclusions..., mais tant d'autres ont péché par excès contraire que nous sommes sans doute excusable ; nous avons surtout essayé d'exposer impartialement les arguments avant de conclure. Je vais terminer par une observation d'un ordre général qui expliquera et critiquera l'attitude du professeur Cook et de J. Harrison en ce qui touche les feuilles d'or : ils déclarent *a priori* avec assurance « que de pareilles formules supposent un rituel bien établi ». Cette idée se base sur une comparaison avec les formules éleusiniennes, qui, évidemment, offrent dans leur forme une analogie frappante avec nos inscriptions et constituent bien le texte des rites d'Éleusis. Voici ces formules, telles qu'elles nous ont été transmises par Clément d'Alexandrie (*Protr.*, 2, 18) : « J'ai jeûné, j'ai bu le *kykéon*, j'ai puisé dans le coffre, j'ai remis dans la corbeille, puis de la corbeille dans le coffre. » Quelle que soit la signification de ces actions, on admettra que ce ne peut être là autre chose que des cérémonies rituelles. Or, des phrases comme : « Je me suis évadé hors de la triste roue... » ou : « Je suis arrivé d'un pas rapide vers la couronne désirée », n'impliquent pas, à première vue, des gestes rituels, surtout quand on sait que les Orphiques voyaient la vie sous la forme d'une « triste roue ».

Mais la question qui se pose à nous maintenant est celle d'une probabilité *a priori* : Miss Harrison dit (*Proleg.*, 3, 156) : « Il est caractéristique de la religion grecque que la confession, c'est-à-dire celle de l'initié d'Éleusis, n'est pas une confession ayant trait aux

dogmes et à la foi, mais une déclaration des cérémonies rituelles accomplies. C'est là où se mesure l'abîme qui sépare les Anciens des Modernes. Les Grecs, dans leur grande sagesse, estimaient que l'uniformité des rites était chose désirable et possible, cette obligation laissait l'homme à peu près libre dans le seul domaine où la liberté importe vraiment, le domaine de la pensée. » Ces réflexions sont justes et sages si elles s'appliquent à la religion officielle grecque, mais nous savons, et Miss Harrison serait la première à en convenir, que l'Orphique était très différent de l'Hellène ordinaire ; le disciple d'Orphée était, aux yeux des Grecs, « un dissident et un fat » (*Proleg.*, 3, 516). Ce n'est pas là que résidait surtout la différence : pour le Grec ordinaire la croyance n'avait pas une grande importance, pour l'Orphique sa doctrine était la vie et l'âme de sa religion.

2. Les prières pour les morts, trait supposé de la religion orphique.

On considère habituellement comme prouvé que les Orphiques aient cru à la possibilité d'améliorer le sort de leurs morts par des prières ou des cérémonies rituelles (cf. Dieterich, Der Untergang der antiken Religion, *Kl. Schr.*, p. 478, et E. Norden, *Aeneis*, VI, p. 7, note 3). S'il en est ainsi, c'est un trait à la fois très important et intéressant : d'abord cette conception est sans exemple dans les religions anciennes avant le Gnosticisme ; puis elle offre une analogie frappante avec les dogmes chrétiens (voir, en particulier, saint Paul, *Cor.*, I, 15-29). Il n'est peut-être pas inutile d'exposer ici ce que je crois être la vérité ; les témoignages sont à ce sujet, une fois passés au crible, réduits à bien peu de chose, en fait à un seul mot de Platon, mot qui peut même être interprété de diverses façons.

Les documents sur cette question consistent en un fragment de poésie orphique cité par le Néoplatonicien Olympiodore, que deux phrases de Platon sont supposées corroborer, démontrant que cette croyance remonte à l'Orphisme de la période classique (Rohde, *Psyché*). Les mots cités par Olympiodore sont (*O. F.*, 232) : ὄργια τ' ἐκτελέσουσι, λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιομένοι. Rohde et L. R. Farnell (*Hero Cults*, p. 381) traduisent par : « Ils accompliront des rites mystiques, chercheront à obtenir la rédemption de leurs parents pécheurs. » J'ai déjà donné à cette citation l'interprétation que je trouvais plausible, c'est-à-dire « aspirant à être libérés de leur ascendance coupable », soit de la souillure originelle venant des présomptueux Titans. Je signale en passant que les Titans sont appelés ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, dans l'*Hymne orphique* 37.

Les paroles de Platon sont prises dans un passage qui décrit les agissements des *Orphéotélestai* (*Rep.*, 364 *b*-365 *a*). Tout d'abord cette phrase : « ... Des charlatans et des devins assiègent les maisons des riches, leur persuadent que s'ils ont commis quelque faute, eux ou leurs ancêtres, elle peut être expiée par des sacrifices et des enchan-

tements, par des fêtes et des jeux... [a]. » Je ne vois là aucune allusion à des cérémonies qui pourraient se dérouler au profit d'un ancêtre défunt. C'est son destin propre que le riche peut améliorer, les charlatans le lui persuadent, que ce soit son péché personnel ou celui de son ancêtre qui l'a souillé. Les Grecs n'étaient pas étrangers à l'idée que les fautes des parents retombent sur les enfants : Oreste pouvait fort bien prier afin que le péché de Pélops fût effacé sans pour cela s'intéresser au sort posthume de son aïeul.

Un peu plus loin, Platon dit encore : « ... Ils font accroire, non seulement à des particuliers, mais à des cités entières, qu'au moyen de victimes et de jeux on peut expier les fautes des vivants et des morts ... [b] » (εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν). Le sens de ces mots serait en ce cas que les clients des devins auraient eu la faculté d'assurer par des cérémonies appropriées leur propre rédemption aussi bien que celle des morts qu'ils désiraient aider ; c'est là le seul témoignage en faveur d'un dogme orphique de prières pour les morts. Mais cela peut très bien signifier simplement que les rites en question serviraient à expier les péchés actuels et aussi à améliorer plus tard dans l'au-delà le sort de ceux qui adoptaient ces croyances. Les inscriptions des feuilles d'or nous montrent qu'il fallait au mort des instructions précises pour son arrivée dans l'autre monde. Les mots de Platon pourraient vouloir dire : « ... des moyens de rédemption et de purification du péché ... qui peuvent servir aussi bien dans la vie que dans la mort ».

Je crois que cette interprétation est probablement exacte ; s'il en est bien ainsi, nous avons réduit à néant le dernier témoignage en faveur du dogme orphique de prières pour les morts.

NOTES DU CHAPITRE VI

1. L'idée de R. Eisler (*Orpheus*, Leipzig, 1925, p. 131, note 5) de lire, ἀρρήτοισι, φόνοισι au lieu de ἀκρήτοισι que porte le manuscrit, est assez séduisante, surtout en considérant les mots σμύρνης τ' ἀκρήτου deux lignes plus haut. Diels traduit le manuscrit en lisant *lauteres Stierblut*, qui n'a guère de sens en cette occasion. Une autre interprétation est « sans mélange et par conséquent non-atténué, violent » (F. M. Cornford, *Greek religious thought*, Dent, 1923, p. 70).

2. Cf. les vers orphiques cités par les Néoplatoniciens, *O. F.*, 224, et traduits plus haut (chapitre IV, app. 2) : la doctrine qui réapparaît ici remonte sûrement au VIe ou au Ve siècle, même si la forme de ces vers, au moment où Proclus en eut connaissance, avait déjà subi l'influence d'Empédocle. Si une doctrine se trouve être commune à Platon, Empédocle et aux traditions populaires (comme en témoignent les feuilles d'or) et qu'elle soit attribuée à Pythagore, c'est qu'elle n'était évidemment pas l'invention ni de Platon, ni d'Empédocle, mais qu'elle faisait partie de leur héritage commun. L'argument que l'*Orpheus* des Néoplatoniciens est simplement une copie d'un ouvrage d'Empédocle ou de quelque philosophe du VIe siècle n'a aucun poids et n'a que fort peu de sens.

[a] *Œuvres* de Platon, trad. Dacier et Grou, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 7, p. 107, p. 109.
[b] *Ib.*

3. Cette notion d'un âge révolu où les sacrifices n'étaient pas sanglants est peut-être exacte au point de vue historique ; il est possible que ce soit un vague souvenir d'un état de choses qui exista jadis. Cf. l'histoire étymologique du verbe latin *immolare* (discutée par C. BAILEY, *Anc. Rom. Rel.*, Oxford, 1933, p. 83).

4. L'interprétation du décor de vase à *sparagmos* telle que je l'ai proposée (ch. IV, app. I) tend à la même conclusion, mais je voudrais encore souligner qu'en utilisant ces peintures comme documentation religieuse, nous sommes sur un terrain peu sûr.

5. En ce qui concerne les hymnes comme forme de *téléte* cf. aussi PROCLUS, *Hymn.* 4, v. 4 ; ABEL, *Orphica*, p. 280 (sur les âmes des hommes) : ὕμνων ἀρρήτοισι καθηραμένας τελετῇσι.

6. Pour trouver des références concernant cette inscription, voir KERN, *Orpheus*, p. 5, note 2 ; elle est considérée comme datant de la période archaïque.

CHAPITRE VII

ORPHÉE ET LES AUTRES PENSEURS GRECS

Le précédent chapitre a vu se terminer notre tâche principale. Le premier but de cet ouvrage était, en effet, de présenter une image de ce que sont, autant que nous pouvons en juger, les traits les plus importants de la religion orphique ; car tous ceux qui veulent faire des recherches sur cette religion ont tendance à voir l'influence orphique dans toutes les diverses doctrines philosophiques ; nous espérons aider les chercheurs à s'assurer un meilleur point de départ pour des investigations délicates.

Dans ce qui va nous occuper au cours de ces deux derniers chapitres, nous serons beaucoup plus bref. Il s'agira seulement de développer et de coordonner les éléments déjà présentés dans ce qui précède, afin de fournir une base, parfois assez précaire, à ceux qui étudient principalement les influences réciproques des divers modes de pensée.

Le premier point qui demande à être considéré est, comme il se doit, les rapports existant entre les Orphiques et les Pythagoriciens. On a souvent indifféremment attribué à ces deux philosophies la transmigration des âmes, la prohibition de la viande et d'autres formes de *katharsis*, et dans les temps modernes l'épithète « orphico-pythagoricien » est jugée commode pour qualifier ces croyances et ces pratiques. Nous avons tenté jusqu'à présent de reconstituer un système orphique, mais nous n'avons pas spécifié si chaque élément envisagé était aussi bien attribuable aux Pythagoriciens ; nous n'avons certes pas jugé utile de suivre Wilamowitz dans ses vues les plus récentes et de considérer toute mention des Orphiques comme sans intérêt ni portée, qualifiant le système tout entier de pythagoricien (voir *Der Glaube der Hellenen*, vol. 2, 1932, p. 199).

Pythagore vivait et enseignait à Crotone dans la seconde moitié du VIe siècle ; sa patrie était grecque depuis près de deux siècles ; c'est dans cette partie de l'Italie que vivaient, dit la tradition, plusieurs auteurs de poèmes orphiques : Orphée de Crotone (probablement antérieur à Pythagore, voir Kern, *Orpheus*, p. 3), Orphée de Camarina, Zopyros d'Héraclée en Lucanie, Brontinos de Métaponte, Cercops et d'autres (cf. Kern, *Test.*, 173-223). Ces deux derniers au moins étaient des Pythagoriciens, et Ion de Chios (Ve siècle) écrivit que Pythagore composa des

œuvres sous le nom d'Orphée (Kern, *Test.*, 222-248). Cela donne une idée de l'impossibilité qui nous arrête lorsqu'on essaie de séparer les deux systèmes en se basant sur ces circonstances extérieures ; ces circonstances sont également de peu de secours lorsqu'il s'agit de savoir si c'est l'Italie méridionale et la Sicile qui ont été le berceau de l'Orphisme, ou si cette religion a vu le jour à Athènes. Les noms des Italiens cités plus haut indiquent le VIe siècle comme date de cette activité spirituelle, et l'on ne peut retrouver de traces antérieurement au VIe siècle. Mais c'est exactement à cette même période qu'on relève des indices d'Orphisme à Athènes, et même le chef de cette école, Onomacrite, paraît avoir été en contact personnel avec les Orphiques d'Italie, du moins selon l'unique témoignage que nous possédons sur ce point.

Onomacrite faisait partie des érudits qu'avait désignés Pisistrate pour éditer les textes d'Homère, et parmi ses collègues se trouvaient Orphée de Crotone et Zopyros d'Héraclée (*Test.*, 189) ; ce renseignement vient de Tzetzès, mais on a de bonnes raisons de supposer que la source en était Asclépiade de Myrlée, grammairien du IIe siècle avant J.-C., en passant par Proclus (voir Kern, *Orpheus*, p. 3, note 1). D'autres indices nous inclinent à penser qu'Athènes vit bien naître les textes orphiques ; il s'agit du *Rhésos* d'Euripide : la Muse qui est la mère de Rhésos (et donc la tante d'Orphée) accuse Athéna d'être responsable du meurtre de son fils et donne plus de poids à ses reproches en soulignant qu'elle et ses sœurs ont toujours été les bienfaitrices et amies particulières de la cité dédiée à Athéna (941) : « Et cependant, nous, les neuf sœurs, avons toujours honoré spécialement ta cité, et avons considéré ton sol comme le nôtre ; et les solennités des mystères sacrés ont été révélées à ton peuple par Orphée, le propre cousin de celui que tu as tué. »

Clairement, le meilleur espoir d'élucider les rapports qu'il y a entre les Orphiques et les Pythagoriciens réside dans l'examen des deux systèmes. Premièrement, quels éléments avaient-ils en commun ?

Tous deux prêchaient une certaine façon de vivre et n'étaient pas seulement un ensemble reconnu d'idées et de dogmes. Si Platon, dans les *Lois*, parlait de la « vie orphique », il mentionnait aussi au Xe livre de la *République* le « genre de vie qu'ils appellent pythagorique » (600 *b*). Ces règles de vie étaient à peu près semblables ; par exemple, toutes deux exigeaient l'abstention complète de viande, et Orphisme comme Pythagorisme visaient le même but final : la *katharsis*, ou purification de l'âme. Cette notion de *katharsis* s'augmente, chez les Orphiques, des croyances sur la transmigration, le cycle des naissances, et d'une conception

d'un dualisme intransigeant sur les rapports de l'âme et du corps, ce dernier n'étant, selon les Orphiques, que le tombeau ou la prison de l'âme. Cette doctrine sur laquelle se basaient toutes leurs pratiques, était aussi reconnue par Pythagore et ses disciples immédiats [1].

Ces deux formes de pensée ont donc beaucoup de points communs, et la constatation que nous en faisons corrobore tout à fait notre idée de rapports étroits et d'une influence réciproque, idée déjà fondée sur des preuves extérieures. Mais il y a aussi des différences : tout d'abord, lorsqu'il s'agit des Pythagoriciens, il n'est que peu ou pas question de Dionysos ni de Bacchos. Le dieu de Pythagore était Apollon. Il faut dire qu'au VI[e] siècle ces dieux n'étaient plus rivaux. Ils vivaient réconciliés à Delphes, le centre du culte apollinien, et le récit orphique même racontait comment après l'outrage des Titans c'était Apollon lui-même qui avait réuni les restes de Dionysos et les avait portés à son propre sanctuaire. Selon la légende présentée par la pièce d'Eschyle, Orphée lui-même, en un temps où les dieux étaient encore ennemis, encourut la colère de Dionysos, en lui préférant Apollon. En général, l'histoire montre Orphée comme étant plutôt rattaché à Apollon, et ce sont sans doute les Orphiques qui ont voulu que la réconciliation des dieux soit son œuvre ; cela leur permettait de modifier le culte dionysiaque en lui adjoignant des éléments de la religion apollinienne, et ainsi de faire accepter Dionysos à Apollon. La différence entre ces dieux n'était pas une contradiction et n'aurait pas empêché les Pythagoriciens d'accueillir, ou même, comme il semble bien qu'ils le firent, de créer beaucoup de dogmes orphiques. Il convient, quoi qu'il en soit, de considérer ces deux doctrines comme séparées, comme sœurs, mais non identiques. Voyons donc là deux manifestations d'une même pensée comme deux villes chrétiennes qui, croyant aux mêmes dogmes, auraient chacune pour patron un saint différent.

Nous devons attacher une importance bien plus grande au fait que le Pythagorisme était une philosophie autant qu'une religion. Dans sa conception de l'âme humaine, dans ses préceptes en vue d'une vie pure, le Pythagorisme pouvait être semblable à l'Orphisme, mais on ne peut en dire autant de sa cosmogonie. La cosmogonie orphique est purement mythique, elle s'exprime en personnifiant les principes cosmiques en termes de mariage et de procréation. Pythagore donne bien au monde une origine divine, mais il lui cherche en même temps une explication rationnelle et surtout mathématique. Pythagore découvrit les mathématiques, et, pareil en cela à bien des pionniers d'une nouvelle pensée, crut que sa découverte apportait la solution de tous les problèmes,

quels qu'ils fussent. En conséquence, sa cosmogonie s'exprime en relations numériques avec la *tétractys* et la génération des nombres qui partent des éléments de la Monade initiale. Les Orphiques n'employaient pas ce parler. Les deux systèmes sont, de bien des façons, parallèles, c'est un fait frappant et important ; le parallélisme ne peut d'ailleurs pas être complètement établi parce que le transfert des idées en termes mathématiques et philosophiques entraîne normalement une certaine différence de conception ; cependant, à bien des points de vue, l'un est la contrepartie mythique de l'autre. Même sans base historique, on peut déceler nettement le fondement mythologique des vues pythagoriciennes. On en a dit autant de l'école milésienne, mais, soyons-en sûrs, Pythagore n'était pas influencé inconsciemment par des mythes qu'il jugeait faux, comme le furent les Milésiens ; Pythagore essayait, au contraire, délibérément de trouver une explication rationnelle à des conceptions qu'il croyait vraies dans leur essence, bien que leur expression purement mythique n'ait pas été à retenir. Non seulement les principes isolés de l'univers pythagoricien peuvent s'identifier à leurs contreparties orphiques (par exemple la Monade initiale à l'œuf cosmique), mais, ce qui est bien plus important encore, la cosmogonie pythagoricienne est imprégnée de l'idée de dualisme moral, qui est la base de la religion orphique. Le monde est un mélange des principes de forme, de limite, de lumière, etc, et de leurs contraires : l'informe, l'illimité, l'obscurité, les premiers étant tous bons et les seconds mauvais. Si l'univers est bon, c'est à cause de son ordre et de son harmonie, et l'étude de la physique a un but moral, puisque la contemplation de l'harmonie et de l'ordre universels tend à implanter dans notre âme ces mêmes qualités. Il n'est pas surprenant que ceux qui émettaient de pareilles théories aient cru aux mythes orphiques de la naissance d'un monde issu du Chaos, au mélange du bien et du mal dans la nature humaine, y voyant des leçons à la fois véridiques et édifiantes. Ne nous étonnons pas davantage de voir que les Pythagoriciens furent les actifs protagonistes de la cause orphique, mais ne perdons pas de vue non plus qu'ils avaient cependant leurs théories bien à eux. L'enseignement de Pythagore fut donc à la fois intellectuel et mystique ; parmi ceux qu'il attirait, il y en avait dont l'esprit était surtout mathématique et d'autres qui recherchaient avant tout les doctrines religieuses, et chacun trouvait là de quoi se satisfaire. Cependant, il se fit une scission parmi ces adeptes, ce qui n'a rien d'étonnant, car leurs dispositions d'esprit étaient très différentes : le parti intellectuel, les *Mathematikoi* (Mathématiciens), s'intéressa surtout à la théorie du nombre, et les *Akousmatikoi* (Acousmatiques),

ainsi appelés à cause de l'*akousmata*, science religieuse occulte de Pythagore, s'attachèrent plutôt au côté mystique du mouvement.

Il y avait, en effet, de bonnes raisons pour que Pythagore et ses adeptes aient révéré le grand musicien légendaire, qui, grâce à sa lyre mélodieuse, apprivoisait toute la nature jusqu'aux animaux les plus sauvages, et qu'ils l'aient considéré comme l'initiateur de leur doctrine. C'était par des expériences musicales que Pythagore avait été amené à découvrir les relations numériques et la base des mathématiques ; pour cette raison sans doute, la musique avait toujours tenu une place prépondérante et mystérieuse dans les croyances pythagoriciennes. L'univers était considéré non pas seulement comme le résultat de l'ordre, de la proportion exacte, mais comme une *harmonia*, comme la perfection de l'accord en tout. Ce n'était pas une métaphore, la théorie de « l'harmonie des sphères » en témoigne. Et puisque l'âme humaine doit aspirer à imiter le bon ordre de la nature, son but est, lui aussi, qualifié d'*harmonia* ; il était donc assez naturel que la musique ait eu, selon les Pythagoriciens, le pouvoir de guérir les maux de l'âme ; il n'est pas étonnant que Pythagore ait compté Orphée au nombre de ses patrons [2]. On aurait pu s'attendre à ce que les disciples de Pythagore aient pris tout simplement le nom d'Orphiques, mais il y avait deux bonnes raisons pour qu'ils ne le fissent pas : premièrement, il y avait certainement des Orphiques qui n'étaient pas des Pythagoriciens, et, bien que certains adeptes d'Orphée n'aient pu qu'honorer leur confrérie, d'autres utilisaient le nom d'Orphiques à des fins moins respectables ; deuxièmement, Pythagore était l'un des génies les plus originaux de son temps, et ce fait n'engageait pas ses disciples à laisser son nom dans l'obscurité au profit d'une figure de légende antique, si belle fût-elle. Ce fut Pythagore lui-même qui devint à son tour un personnage légendaire : on disait qu'il était le fils d'Apollon, ou même Apollon sous une forme humaine, qu'il avait une cuisse d'or, qu'il était descendu aux Enfers.... Peut-être Pythagore aurait-il personnellement aimé à être connu pour fidèle d'Orphée, mais ses disciples ne désiraient rien de mieux que de se faire appeler Pythagoriciens. Comment savoir si l'Orphisme précéda le Pythagorisme, ou si ce fut le contraire ? Ce que nous venons de dire montre bien la difficulté qu'il y a à le savoir. Cependant, d'après le caractère propre à chaque système, et surtout d'après le fait que le Pythagorisme englobait l'Orphisme avec, en plus, une doctrine scientifique, il semble bien que les dogmes orphiques aient été déjà formulés, au moins dans leurs grandes lignes, lorsque Pythagore fonda son école. Ceux qui donnèrent un corps aux conceptions orphiques n'étaient pas eux-

mêmes des esprits primitifs et sans profondeur, et ils essayaient de résoudre le même problème que Pythagore : comment le multiple est-il engendré par l'unité ? Mais pour nous, maintenant, il semble évident que Pythagore ait eu présente à l'esprit la solution mythologique de cette question ; il en saisissait toute la valeur religieuse, mais voulait faire droit également aux exigences intellectuelles, c'est pourquoi son explication mathématique ne fut conçue que pour compléter sa vue mythique du monde. Ces deux conceptions sont plus proches l'une de l'autre qu'il n'y paraît à première vue, et bien que l'une ait quelque peu devancé l'autre elles appartiennent toutes deux au même temps, un temps qui vit naître les premières manifestations de la curiosité intellectuelle concernant les origines et la nature de l'univers.

Cette curiosité se reflète d'une manière différente dans les doctrines milésiennes ou ioniennes qui sont contemporaines des débuts du Pythagorisme. En tentant de satisfaire sa curiosité, chaque Grec, qu'il fût *théologos* orphique, mathématicien, disciple de Pythagore ou physicien ionien, faisait la même supposition fondamentale qu'il existait sûrement une unité essentielle à la base des multiples phénomènes du monde. Et le problème de l'origine universelle se présentait à tous sous la même forme : quelle était donc la nature de cette unité suprême, essence de toutes choses, et par quels procédés se multipliait-elle de manière à produire la diversité des dieux, des hommes et de la nature ? comment peut être réalisée l'Unité du tout et la distinction des parties ? C'était la question que le Zeus orphique avait posée au début des temps, et c'était la question qui, au VIe siècle, était à l'ordre du jour. Les Orphiques voulaient une réponse surtout pour étayer une foi religieuse qui serait le principe directeur de leur vie ; ils se contentaient d'une explication qui, pour être compliquée, demeurait purement mythologique. Les Pythagoriciens, qui demandaient à la philosophie d'être leur règle de vie, respectaient cette explication, mais ajoutaient que c'était la révélation divine de quelque chose qui pouvait devenir intelligible à l'esprit humain ; pour cela, il fallait traduire cette révélation en termes d'abstraction mathématique. Leur réponse était la Monade initiale, qui n'était pas elle-même le Nombre, mais qui était à la base de tout nombre ; elle engendrait le Pair et l'Impair et toutes les séries numériques et de là, ainsi, s'était construit le monde physique. Même si nous admettons la conception géométrique de l'arithmétique qui rend plus facile la transition de pensée qui va du nombre abstrait au corps solide (1 = le point, 2 = la ligne, 3 = la première figure plane, c'est-à-dire le triangle,

4 = le premier solide ou pyramide triangulaire, et ainsi de suite), cette réponse nous semble être celle d'un mystique plutôt que celle d'un physicien ou d'un mathématicien, étant donné l'absence de toute explication mécanique.

Quant aux Ioniens, se posant la même question quant à l'Unité du tout et à la distinction des parties, ils rejetaient carrément aussi bien les réponses mythologiques que celles provenant d'un raisonnement purement abstrait, et ils furent les premiers à rechercher une explication inhérente à la nature du monde physique même. Chacun connaît leur conclusion : la prétendue diversité de l'univers matériel n'est rien de plus qu'une suite d'états différents ou de manifestations variées d'une seule substance initiale et fondamentale. Leur attention se concentrait donc sur la découverte de ce que pouvait être cette substance fondamentale et par quel procédé elle avait pu se diversifier en une infinité de formes telles que nous les voyons maintenant. (ce fut l'apanage du siècle suivant de mettre en doute l'évidence de nos sens). Thalès disait que cette substance était l'eau, et tout ce qu'il a pu dire d'autre sur ce sujet n'a pas été conservé. Sur les idées d'Anaximandre, autre Milésien, nous en savons un peu plus ; nous ne pouvons ici entrer dans le détail de ses conceptions, mais nous devons tout de même en indiquer les traits principaux. Anaximandre disait, avec assez de justesse, que cette substance initiale ne pouvait être aucun des quatre « corps simples » de l'univers complet (terre, air, feu et eau), mais était sans doute quelque chose de différent d'où étaient sortis ces quatre corps mêmes. Ce quelque chose de différent, il l'appelait l'Infini et supposait que c'était une masse qualitativement indéterminée, mais dans laquelle cependant les qualités des corps existaient en puissance, si l'on peut dire, ou dans un état de mélange complet et donc de neutralité. C'est dans cet état qu'étaient les choses au début des temps, et l'espace était rempli de cette masse. Pour en arriver à expliquer le processus de dérivation des éléments à partir de cet Infini, Anaximandre suppose que se trouve quelque part dans l'Infini un noyau ou germe (*gonimon*, c'est-à-dire qui engendre) contenant des contraires (le Froid et le Chaud, le Sec et l'Humide) dans un état de mélange incomplet, tendant à se différencier de plus en plus. C'est ainsi que se forment peu à peu la terre et la mer, le ciel et les corps célestes. Finalement, par la continuation de ce même processus de séparation des contraires (c'est en ce cas l'effet de la chaleur solaire sur l'humidité) des créatures vivantes naissent. Mais les textes ne disent pas clairement ce qui, au début, a donné l'impulsion première à cette séparation des contraires dans l'Infini ; peut-

être, après tout, Anaximandre n'avait-il pas poussé si loin ses spéculations. La distinction entre la matière inanimée et la vie n'avait pas encore été formulée, et les premiers physiciens devaient concevoir leur substance initiale comme possédant un genre de vie qui consistait au moins à pouvoir se donner la première impulsion (cet Infini était probablement aussi doué de conscience et les Ioniens l'appellent Dieu ; mais ce nom n'implique guère plus que la conscience et le mouvement).

Notre intention, en indiquant les points principaux de la cosmologie ionienne, était de bien faire comprendre les vues du professeur Cornford ; le professeur dit que, malgré leurs efforts pour mettre debout une théorie purement scientifique du monde, les spéculations ioniennes sont inconsciemment influencées et modelées par les solutions mythologiques, déjà existantes, du même problème. Nous sommes d'ailleurs préparé à cette idée par un fragment de texte d'Anaximandre dans lequel :

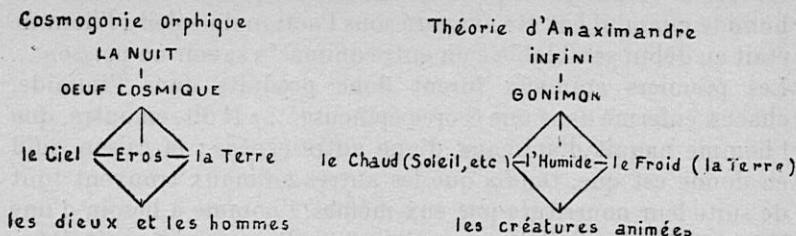
a) la conception que la naissance et la mort forment un cycle semble lui être familière ;

b) il se laisse aller, à ce propos, à des expressions mythologiques telles que « à la mort les choses retournent à ce dont elles sont sorties, comme il est prescrit, car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué » (Diels-Kranz, *fr.* I, p. 89, publié par Kern, *O. F.*, 23).

Quelle que soit l'importance qu'on attache à cette introduction de la justice comme principe cosmique et à une quasi-personnification du temps (la Justice était une puissante déesse selon Orphée et elle partageait le trône de Zeus ; cette croyance remonterait au IVe siècle ; cf. *O. F.*, 23 et voir plus loin dans ce chapitre), il faut convenir que la pensée et la phraséologie de ce passage sont assez frappantes et qu'elles donnent à réfléchir.

Nous allons maintenant examiner la similitude existant entre les théories physiques d'Anaximandre et la cosmogonie mythologique d'Orphée. Il est assez difficile d'établir nettement cette similitude, parce que notre documentation est plutôt incertaine en ce qui concerne la première version orphique, et nous sommes porté à croire que c'était celle-là qui ressemblait le plus à la cosmologie d'Anaximandre. Nous supposons que, selon cette première version, la Nuit existait en premier et produisit l'œuf d'où devait sortir Éros-Phanès, comme il est dit dans *Les Oiseaux* d'Aristophane (nous avons déjà dit, au ch. IV, nos raisons de croire que cette cosmogonie des *Oiseaux* était aussi celle de la première version orphique): un parallélisme très net peut alors

être établi entre la théorie du *théologos* et celle du physicien philosophe, en voici le schéma :



Ce schéma suppose une théogonie orphique semblable à celle que nous a transmise Athénagore et selon laquelle les deux moitiés de l'œuf d'où sortit Éros constituèrent le Ciel et la Terre. Cette comparaison est par d'autres points encore si frappante qu'elle nous permet de déduire, en nous basant sur Anaximandre, que les textes transmis par Athénagore sont bien un fragment de la théogonie la plus ancienne. Dans l'histoire mythique, Éros, l'Amour, était indispensable pour être le principe d'union, de mariage, entre le Ciel et la Terre et rendre possible la naissance des jeunes dieux et des hommes. Dans Anaximandre, le pouvoir de génération est contenu dans l'Humide, à mi-chemin entre le Chaud et le Froid, et pour le physicien l'Humide joue donc le même rôle d'intermédiaire que l'Amour pour le *théologos*.

Ces exemples sont, je pense, suffisants pour montrer de quelle impression indélébile les cosmogonies orphiques du VIe siècle marquèrent des esprits pourtant originaux et libéraux. Ces cosmogonies représentent sans doute la première recherche consciente d'une solution au problème de l'Unité et du Multiple. Ce problème obsédait tous les philosophes grecs, et la première solution obtenue sous forme de mythe eut plus de mal à être effacée que ne le comprirent d'abord les Grecs. Mais ce n'est pas ainsi que je voudrais terminer ma brève esquisse de la philosophie ionienne. Nos comparaisons ont montré que cette forme de pensée était inconsciemment influencée par des conceptions antérieures à elle ; mais notre admiration lui est acquise : en effet, dans un monde encore adonné aux mythes, ces premiers penseurs ont réussi à secouer le joug de l'expression mythologique et à parler le langage de la science. C'est par réaction contre la mythologie qu'ils présentèrent leurs systèmes originaux, et, en dépit de tout ce qu'on a pu dire, l'accueil fait à cette nouvelle idée fut étonnamment favorable. Pour bien comprendre l'œuvre d'Anaximandre, n'arrêtons pas trop notre pensée sur ce que son Infini et son *Gonimon* doivent à la Nuit orphique, au Chaos et à l'Œuf cosmique, mais remarquons plutôt des idées de détail comme

celle-ci, par exemple, sur la génération des êtres vivants : « Les créatures vivantes, dit Anaximandre, naquirent de l'élément humide quand il eut été évaporé sous l'action du soleil ; l'homme était au début semblable à un autre animal, à savoir un poisson.... Les premiers animaux furent donc produits dans l'humide, chacun enfermé dans une écorce épineuse.... » Il dit, en outre, que l'homme naquit d'animaux d'une autre espèce ; la raison qu'il en donne est que, tandis que les autres animaux trouvent tout de suite leur nourriture par eux-mêmes, l'homme a besoin d'une longue période d'allaitement : il en résulte que s'il avait été à l'origine ce qu'il est maintenant, il n'aurait jamais survécu.

Maintenant étudions Héraclite d'Éphèse, surnommé l'Obscur par ses commentateurs antiques eux-mêmes*. Une tentative a été faite à une époque récente par V. Macchioro [3] pour interpréter ses enseignements comme étant entièrement d'inspiration orphique. Comme notre connaissance de l'Obscur est très fragmentaire, il est difficile de tracer de lui une image cohérente. Je vais pourtant essayer tout d'abord de présenter très brièvement l'aspect le plus connu de ce philosophe et quelques-unes de ses doctrines les plus caractéristiques, puis d'y opposer la version de Macchioro, citant en même temps entre parenthèses les fragments sur lesquels se base chacune des opinions. Nous pourrons alors émettre quelques vues générales et probables sur la question.

Héraclite est le plus souvent dépeint sous les traits d'un génie hautain et solitaire, qui méprisait l'œuvre de tous les penseurs antérieurs à lui, aussi bien que l'intelligence de l'homme ordinaire. (« Quoique ce Verbe [ce discours] soit toujours vrai, les hommes n'en sont pas moins incapables de le comprendre quand ils l'entendent pour la première fois.... Les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font éveillés, de même qu'ils oublient ce qu'ils font en dormant », fr. 2, éd. Bywater.) En essayant de présenter Héraclite sous un jour orthodoxe, je donne ici l'interprétation des textes par Burnet (cf. fr. 80) : « J'ai recherché en moi-même », ou : « J'ai cherché moi-même » et : « Le fait d'apprendre beaucoup de choses n'instruit pas l'intelligence, autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore ainsi que Xénophane et Hécatée » (fr. 16). Héraclite s'éleva en particulier contre Pythagore (« Pythagore poussa les recherches plus loin que tous les autres et choisissant ces écrits il revendique comme sa propre sagesse ce qui n'était qu'une connaissance de beaucoup de choses et un art de méchanceté », fr. 17). Cette opposition se fait jour dans les vues positives d'Héraclite, dont l'essence s'exprime dans des phrases comme celles-ci : « Les hommes ne savent plus comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de tensions opposées

comme celle de l'arc et de la lyre » (fr. 45). « La lutte est justice, et toutes choses naissent et périssent par la lutte » (fr. 62). « Le conflit est le père de toutes choses et le roi de toutes choses » (fr. 44). « C'est la maladie qui rend la santé agréable, le mal qui fait connaître le bien, la faim qui aide à apprécier la satiété, la fatigue qui nous pousse à désirer le repos » (fr. 104). L'essentiel de ces textes, c'est que l'idéal pythagoricien est faux, cet idéal d'harmonie, puisqu'il suppose un univers tout de bonté, de santé et d'abondance. Vouloir un pareil ordre de choses, c'est désirer un état statique et pareil à la mort (cf. fr. 43). Les choses ne sont pas seulement perçues en elles-mêmes, elles existent et sont en mouvement simplement parce qu'elles sont des mélanges de contraires. La vraie harmonie réside dans l'équilibre ou la tension des contraires ; l'absorption des éléments l'un par l'autre, le feu qui assèche l'eau, l'eau qui éteint le feu, n'est pas une injustice comme l'a dit Anaximandre. Il est bon et juste qu'il en soit ainsi, c'est en réalité cela qui conserve la vie au monde, car pour Héraclite — c'est une de ses doctrines principales — « tout s'écoule », rien ne demeure statique pendant deux instants consécutifs, et c'est parce que le monde est un perpétuel devenir qu'il peut exister : « Le feu vit de la mort de l'air, et l'air vit de la mort du feu, l'eau de la mort de la terre, la terre de celle de l'eau » (fr. 25). Ce processus incessant est appelé par Héraclite « le chemin en haut et le chemin en bas » (fr. 69). Héraclite dit encore que le monde « a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant » (fr. 20). L'interprétation la plus communément admise de cette assertion est qu'Héraclite a choisi le feu, non pas en tant que substance initiale au sens ionien de ce terme (il ne pouvait pas y avoir au début de substance de base de ce genre, puisque tout était en évolution constante), mais comme le symbole d'un univers qui se transforme sans cesse : une flamme a une apparence de stabilité et peut être regardée comme étant constante, mais en réalité elle se meut et se transforme sans cesse.

Concernant l'âme humaine, nous n'avons qu'un ou deux fragments, très obscurs ; comme tout le reste, elle suit « le chemin en haut et le chemin en bas » et se trouve donc assujettie à l'absorption par chacun des éléments tour à tour, mais nous pouvons supposer que la nature de l'âme, pour Héraclite, se rapprochait de la nature du feu (le Chaud et le Sec) et que la mort est le résultat de l'absorption de l'âme par le Froid et l'Humide (« C'est la mort des âmes que de se muer en eau », fr. 68). « L'âme la plus sage est une âme sèche » (fr. 74). Mais comme rien ne peut finir, à cause de ce étternel échange entre les éléments sur le « chemin

en haut et celui en bas », « c'est le même en nous, d'être ce qui est vivant et d'être ce qui est mort, éveillé ou endormi, jeune ou vieux ; car, par le changement, ceci est cela, et par le changement cela est à son tour ceci » (fr. 78).

Enfin, il est dit d'Héraclite, opinion naturelle d'après son esprit dédaigneux et intransigeant, qu'il méprisait particulièrement les religions à mystères et le culte orgiastique de Dionysos. Ceux qui se sont fait cette idée ont traduit ainsi les fragments se rapportant à ces vues : « Somnambules, magiciens, prêtres de Bacchos et prêtres de la cuve à vin, faiseurs de mystères » (fr. 124). « Les mystères que les hommes pratiquent sont impies » (fr. 125). « Car si ce n'était pas en l'honneur de Dionysos qu'ils faisaient leurs processions et chantaient leur abominable hymne phallique, on dirait qu'ils agissent honteusement [4]. Mais Hadès et Dionysos ne font qu'un, ce Dionysos à qui s'adresse cette frénésie et ces fêtes de la cuve à vin » (fr. 127).

On ne voit pas bien ce qui pourrait faire supposer qu'Héraclite ait été un Orphique. Il critique Pythagore et il méprise les mystères religieux. Sa propre doctrine est très individualiste, mais il semble faire allusion parfois à un cycle de transmigrations : « Les âmes des morts, dit-il, reprendront de la vie tout aussi sûrement que celles des vivants s'enfoncent dans la mort, et même toutes les choses que nous voyons étant éveillés, c'est la mort » (fr. 64). C'est simplement là une conséquence logique de la doctrine centrale d'Héraclite et il n'y a pas lieu de l'expliquer autrement.

Voyons maintenant quelles sont les idées de Macchioro. Tout d'abord, il analyse la valeur des documents. Notre meilleure source d'information sur les conceptions d'Héraclite est l'œuvre de l'apologiste chrétien Hippolyte, œuvre intitulée *Réfutation de toutes les sectes*. La méthode employée est de démontrer que tous les auteurs hérétiques qui se donnent le nom de disciples du Christ ne font, en réalité, que reproduire les doctrines des philosophes païens. Aussi, lorsque saint Hippolyte en vient aux enseignements de Noetus (IX, 7), il les compare à la philosophie d'Héraclite et veut prouver que les deux sont semblables. « Qu'il ne puisse être clairement démontré que ces Noétiens ne sont pas, comme ils le croient, des disciples du Christ, mais ceux de l'Obscur. »

Macchioro déclare que saint Hippolyte n'avait pas devant lui une simple compilation due aux Stoïciens ou autres philosophes, mais l'œuvre même d'Héraclite ; de plus toutes ses citations sont prises dans un seul chapitre ou un seul livre de l'ouvrage, qui résume l'œuvre et où Héraclite a mis, dit Hippolyte lui-même,

l'essence de sa théorie. L'argumentation de Macchioro sur ce point est claire et persuasive et ne laisse pas place au doute. Il nous faut donc juger les commentaires de saint Hippolyte sur les citations d'Héraclite comme étant dignes de foi, et il est raisonnable de supposer qu'il existait bien une ressemblance entre l'hérésie de Noetus et la philosophie d'Héraclite. Comme le souligne Macchioro, si la comparaison avait été faite entre la doctrine de Noétus et la seule philosophie stoïcienne comprenant des adaptations d'Héraclite, saint Hippolyte n'aurait pas été tenté de faire remonter à Héraclite lui-même la source des théories de Noétus. En effet, les conceptions stoïciennes, étant également païennes, auraient tout aussi bien étayé la démonstration. Quelle était la thèse des Noétiens ? C'était l'identité du Père et du Fils, ayant comme conséquence logique la participation du Père à la passion du Fils.

Or, Macchioro trouve, comme saint Hippolyte, que la doctrine d'Héraclite peut être, en effet, à la base de cette hérésie, car, dit Héraclite, il y a identité des contraires. C'est d'ailleurs cette thèse qui donne naissance à l'idée qu'Héraclite aurait pu être Orphique. Parmi les contraires que réunit Héraclite se trouvent le Mortel et l'Immortel, le Créé et l'Éternel, et d'après saint Hippolyte, le Père et le Fils. A ce sujet l'apologiste dit avec assurance : « Chacun sait qu'il a affirmé que le Père et le Fils ne faisaient qu'un. » Il était nécessaire pour l'argument de saint Hippolyte qu'Héraclite ait dit ces mots et que de plus ce Fils ait été aisément identifiable avec le Christ. Il est facile, dit Macchioro, de donner un nom à ce Fils : il n'y a qu'une seule fable dans toute la mythologie ou la théologie grecque qui puisse présenter les analogies voulues, c'est le mythe du Dionysos orphique (Macchioro l'appelle Zagreus), né de Zeus et de Koré, déchiré par les Titans et ressuscité par Zeus. Et à l'appui de cette opinion Macchioro cite un autre fragment, une phrase étrange qui n'a certainement pas été bien interprétée (dit Macchioro) [5] : « Aion (l'Age ou l'Éternité) est un enfant qui joue aux dames : souveraineté d'un enfant ! » Chez les auteurs chrétiens et néoplatoniciens, on trouve l'identification d'Aion avec Dionysos, et Macchioro voit dans ce jeu de dames une allusion aux jouets de l'enfant-dieu, lorsqu'il fut surpris par les Titans (Macchioro rapproche les dames, *pessoi*, des dés, *astragaloi*, ce qui est certainement faux). La signification de ces mots : « Souveraineté de l'enfant » est facile à saisir, puisque dans le récit orphique le royaume était donné à l'enfant Dionysos par son père Zeus. Le point faible d'un tel raisonnement est que cette confusion de Dionysos avec Aion n'apparaît qu'à l'ère chrétienne et qu'elle semble bien faire

partie du syncrétisme très particulier et allégorique de ce temps-là ; il est probable que l'Orphisme, dès une époque ancienne, emprunta beaucoup au culte perse de Zrvān, qui était l'Aion des Grecs, et lui assimila leur propre dieu Chronos ou Phanès-Dionysos (voir, à ce sujet, ch. IV et ch. VII).

L'identité des contraires et, dans ce cas, l'identité de la vie et de la mort servent également à Macchioro pour prouver qu'Héraclite n'était pas étranger à la doctrine orphique de palingénésie. Lorsque nous nous en référons à saint Hippolyte pour quelques éclaircissements, il faut bien distinguer entre les paroles mêmes d'Héraclite, citées par Hippolyte, et les commentaires de celui-ci ; ainsi, saint Hippolyte présente un fragment en disant : « Il parle aussi de la résurrection de la chair visible en laquelle nous sommes nés, et reconnaît Dieu comme l'auteur de cette résurrection par ces paroles.... » Cela peut fort bien être une opinion subjective de l'apologiste ; même si elle est correcte, cela montrerait chez Héraclite une préfiguration du Christianisme, plutôt qu'une reproduction de la doctrine orphique. En tout cas, les seuls fragments pouvant avoir trait à cette doctrine sont brefs et donnent pleinement raison à ceux qui appelaient Héraclite l'Obscur : « Immortels, mortels ; mortels, immortels ; notre vie est la mort des premiers et leur vie notre mort... » et encore : « Pour celui qui est là (?) ils se lèvent et deviennent des gardiens vigilants pour les morts et les vivants. » Ces dernières paroles me semblent absolument incompréhensibles loin de leur contexte, et la première phrase sur les immortels paraît être un énoncé général de la loi cosmique du changement ; nous pouvons la rapprocher de ces mots : « Le feu vit de la mort de l'air.... », cités plus haut. Macchioro, toutefois, pense que les « immortels, mortels » sont les êtres humains qui sont partiellement divins par leur nature initiale et qui peuvent à la fin « d'hommes, devenir des dieux » ; et les mortels, immortels » auraient trait à Dionysos qui, bien que dieu, fut tué par les Titans. C'est un peu compliqué comme sens, mais un passage de Sextus Empiricus, cité par Macchioro à ce sujet, est certainement frappant (*Pyrrh. Hyp.*, 3, 230 M, p. 103, note 1) : « Héraclite dit que la vie et la mort sont à la fois et dans notre vie et dans notre mort, car lorsque nous vivons nos âmes sont mortes et ensevelies en nous et quand nous mourons nos âmes ressuscitent et vivent. » Fort de ces paroles, Macchioro prétend que toute la doctrine d'Héraclite sur l'identité des contraires prend sa source dans les conceptions orphiques qui, en disant que le corps n'est que le tombeau de l'âme, appelaient la vie mort et la mort vie. Premièrement, il est assez douteux qu'Héraclite ait dit tout ce que Sextus Empiricus lui fait dire ;

peut-être que la dernière partie de cette proposition n'est qu'une interprétation non autorisée due à Sextus lui-même ; deuxièmement, la doctrine orphique serait assurément une base bien peu sûre pour la théorie d'Héraclite sur les contraires, puisque l'Orphisme enseignait, non pas que la vie et la mort ne font qu'un, mais seulement que nous nous méprenons à leur sujet ; ce que nous croyons être la vie, c'est la mort, et ce que nous regardons comme la mort, c'est la vie ; les deux demeurent absolument distinctes. Les paroles d'Euripide : « Qui sait si, dans l'au-delà, la vie ne sera pas regardée comme la mort, et si la mort n'y sera pas la vie ? » seraient plus proches de la conception orphique et ont un sens très différent de la phrase prononcée par Héraclite : « C'est le même en nous d'être ce qui est vivant et d'être ce qui est mort.... »

Ce sont là les deux plus forts arguments en faveur d'une palingénésie ; Héraclite dit aussi ailleurs : « L'homme se fait à lui-même sa lumière pour la nuit lorsqu'il est mort », ce qui, séparé du contexte, peut vouloir dire bien des choses et même faire allusion à une palingénésie, comme le dit Macchioro ; et encore : « Lorsque les hommes meurent, le sort qui les attend n'est pas celui qu'ils pensaient... », phrase qui peut fort bien s'expliquer, sans chercher plus loin, par l'idée générale de sa philosophie.

A propos de la comparaison à un arc ou à une lyre, Macchioro fait des remarques intéressantes, et, même si nous ne les jugeons pas comme des preuves de ce qu'il avance, elles constituent des arguments sérieux en faveur d'une interprétation nouvelle des textes. Par cette comparaison, dit Macchioro, Héraclite n'illustre pas la nécessité d'une existence simultanée des contraires, mais bien la *succession* des états contraires de la même chose. Cette comparaison fait allusion, selon l'interprétation habituelle, au fait que l'arc est tiré en même temps vers deux directions opposées, l'exemple de l'arc a été retenu, celui de la lyre a été laissé de côté, en réalité, la technique est la même en ce qui concerne la lyre [6]. De manière à traduire la phrase d'une façon qui puisse s'appliquer à la lyre comme à l'arc, Macchioro voudrait y voir le fait de tirer la corde, puis de la laisser retomber ; ces deux mouvements sont nécessaires autant pour l'élan de la flèche que pour la résonance d'une note, et de même dans l'univers une alternance d'états opposés est nécessaire. Mais lorsque Macchioro prend cela pour une allusion à la « roue des naissances » orphique, son point de vue est moins sûr ; s'il a bien trouvé le sens exact de la comparaison, il n'en est pas moins vrai qu'Héraclite croyait bien à la nécessité d'une existence simultanée des contraires pour la

conservation de l'univers. Dans le système d'Héraclite, les deux croyances que voici étaient complémentaires :

a) tout était un perpétuel devenir, ce qui était maintenant chaud et sec serait tout à l'heure froid et humide, puis avec le temps redeviendrait chaud et sec ;

b) au même moment doivent exister ensemble des choses chaudes et sèches et des choses froides et humides.

Si le sens donné par Macchioro à la comparaison de l'arc et de la lyre est juste, cela voudrait simplement dire que cette comparaison illustre la croyance (*a*) et non, comme on le pensait d'abord, la thèse (*b*). La somme des théories d'Héraclite demeure inchangée.

Enfin Héraclite assure que « le Bien et le Mal sont tout Un ». Cela peut très aisément s'interpréter comme étant la conséquence logique, exprimée sous une forme paradoxale des doctrines (*a*) et (*b*) citées plus haut ; mais ce serait là une étrange conception pour un Orphique. Macchioro veut encore expliquer ces fragments où tout le monde a voulu voir la condamnation par Héraclite des religions à mystères et des rites de Dionysos en particulier. Macchioro estime que cette condamnation s'applique seulement aux moyens mécaniques de purification ; Héraclite aurait voulu dire que la vraie purification doit être intérieure. Ici aussi Macchioro a rendu un grand service en montrant le caractère nettement tendancieux des traductions précédentes. La traduction de Burnet, « faiseurs de mystères » pour *mystai*, en est un exemple frappant. Les vues de Macchioro trouvent leur meilleur soutien dans un passage de Jamblique (*De myst.*, 5, 15, compris dans l'édition de Bywater comme fr. 128, mais omis par Burnet dans *Early Greek Phil.*, 3) : « Je distingue deux sortes de sacrifices : premièrement, ceux offerts par des hommes complètement purifiés, comme il s'en trouve ici et là parmi des individus isolés, ainsi que le dit Héraclite, ou bien en quelques hommes qu'il est aisé de compter, puis le sacrifice purement matériel... qui convient à ceux qui sont encore sous le joug du corps. » Macchioro donne ce même sens au fr. 125, « les mystères que célèbrent les hommes sont impies ». Héraclite ne va pas condamner, nous pouvons bien le penser, les mystères mêmes, pas plus que saint Paul ne condamnait la communion lorsqu'il accusait les fidèles de manger et de boire leur propre condamnation. Le fr. 127 nous enseigne la même leçon : les processions et les hymnes phalliques seraient honteux, si ce n'était pour leur signification cachée... mais Hadès et Dionysos ne font qu'un, c'est-à-dire, il y a une leçon mystique à la base de tout cela (le caractère chthonien de Dionysos était naturellement une croyance orphique). Macchioro nous a du moins montré que, si ses théories pouvaient se prouver, ces frag-

ments ne porteraient pas en eux de raison valable pour douter de leur sens orphique. Lui-même n'a pas d'hésitation à ce sujet, mais les témoignages positifs qu'il nous présente sont bien fragiles et c'est cette fragilité qui nous rebute ; de plus, comme j'ai tenté de le démontrer, la théorie de l'identité des contraires ne peut se baser sur la doctrine orphique de soma-séma, c'est là une supposition illogique et improbable. Les arguments à ce sujet pourraient être multipliés à l'infini et l'ont été ; par exemple, comment la théorie héraclitéenne d'un élément cosmique universel peut-elle être en accord avec l'individualisme très prononcé qui préside aux doctrines de transmigration, de châtiment posthume, de béatitude finale... [7] ?

Il n'est pas nécessaire de nous arrêter longtemps aux conceptions du grand Parménide*. Tous ceux qui connaissent la philosophie grecque savent que le défi lancé par sa logique impitoyable marqua un tournant dans l'histoire de la philosophie ; son œuvre n'est due qu'à son génie particulier, il n'y a donc pas lieu de lui rechercher des sources étrangères. On pense qu'il commença par être pythagoricien, mais bientôt il regarda les spéculations de ses maîtres et de ses devanciers comme étant aptes à confondre, selon une très juste expression moderne, « le point de départ du Devenir avec l'état statique qui est l'Être ». Il est normal que les croyances orphiques et pythagoriciennes lui aient été familières et nous n'avons pas lieu d'être surpris si son langage contient certaines formules qui ont leur origine dans les textes orphiques ; cela est d'autant plus normal, que, suivant la mode du temps, il exprima ses théories sous forme de poème ; l'introduction en était un cadre mythique où il prétendait que les vérités qu'il allait exposer lui avaient été révélées par une déesse. On peut faire, à propos de cette œuvre, des comparaisons intéressantes, mais rien ne prouve que la pensée de Parménide reçut une influence déterminée [8].

Nous n'avons pas besoin de discuter les idées d'Empédocle, puisque nous l'avons déjà cité, au chapitre V, comme une des sources de l'Orphisme. Empédocle est un personnage curieux, mais très normal pour son temps sans doute, et très caractéristique de la période qui le vit naître. Il tenait de l'*Orphéotélestés* ; par exemple, il croyait posséder une clé lui donnant un pouvoir magique sur les forces de la nature, et cette clé c'était son savoir. Il était aussi, d'après la tradition, très préoccupé des contingences extérieures, quelque peu « poseur » dirions-nous, et très attaché à la pompe religieuse et à la grandeur des cérémonies. Les fragments des *Katharmoi* montrent qu'il possédait à la fois la connaissance des vraies doctrines orphiques et la conviction de

leur vérité, enfin qu'il était capable d'un mysticisme très poussé. En dehors de tout cela, il a sa place dans la lignée philosophique comme étant l'un des précurseurs et des inspirateurs de la pensée grecque présocratique ; il fut, en réalité, le premier à s'attaquer aux difficultés que soulevait le système de Parménide ; il tenta d'élaborer des théories qui permettraient aux « phénomènes » de subsister, et qui, tout en respectant les vues de Parménide, échapperaient à la désagréable conclusion que les perceptions des sens ne coïncidaient nullement avec la réalité. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cet aspect de la pensée d'Empédocle, qu'une remarque nous soit cependant permise : il n'y a plus de raison pour supposer qu'Empédocle enfermait sa pensée religieuse et ses conceptions scientifiques dans des compartiments à cloisons étanches ; on ne peut plus croire que d'un côté il prêche l'Orphisme dans un poème religieux, et de l'autre expose un système cosmologique qui exclut toute possibilité d'une âme immortelle. Ce serait un état de choses plus compréhensible au XIXe siècle que dans la Grèce du Ve siècle avant J.-C., et l'inanité de cette opinion est maintenant complètement démontrée [9].

Il n'y a pas trace de la doctrine orphique chez Anaxagore ; ce grand philosophe fut le second à composer un système de physique en opposition avec la logique abstraite de Parménide. Kern l'a classé comme un penseur « a quo Rhapsodiae respectae esse videntur » (*De theog.*, p. 52), simplement sur la foi de ce qu'il croyait la lune habitée. Kern compare à cette croyance le fragment orphique cité par Proclus (*O. F.*, 91, voir ch. IV, fragments). S'il est exact qu'Anaxagore croyait la lune habitée, l'influence orphique à ce sujet peut difficilement être prouvée ; la juxtaposition de cette déclaration avec les vers orphiques ne suffit pas ; c'est là un exemple de ce genre de critique qui pèche par manque de psychologie et qui néglige de considérer ce que nous savons du caractère général de l'auteur étudié ; toute l'ancienneté de la *Théogonie Rhapsodique* est ainsi remise en question du fait qu'on la subordonne à des documents d'une nature arbitraire et purement extérieure. On ne peut pas préjuger de l'influence de la théogonie orphique sur Anaxagore du fait que celui-ci a cru la lune habitée et parce que le texte orphique attribuait aussi à cette planète « plusieurs cités et maintes demeures » ; c'est une simple coïncidence, et tous ceux à qui la pensée d'Anaxagore est familière savent qu'il est peut-être le plus scientifique des philosophes présocratiques, qu'il est capable de considérer une pensée profonde par une méthode expérimentale, et qu'il est, selon toute apparence, complètement dépourvu d'idées religieuses préconçues ; son caractère resterait tel, même s'il avait

vraiment cru aux habitants de la lune, mais il est très peu probable qu'il y ait cru ; non seulement les documents à ce sujet sont très ambigus, mais encore cette opinion est difficile à concilier avec ce que nous savons de ses conceptions concernant la physique [10].

Laissons maintenant les philosophes pour nous tourner vers les poètes ; nous voyons Eschyle [11] profondément attiré par les légendes touchant Orphée lui-même et choisissant sa mort pour thème de sa tragédie *Les Bassarides* ; il y décrit le premier conflit entre la religion de Dionysos et celle d'Apollon. Cette pièce était en réalité, un morceau d'histoire religieuse, car au temps d'Eschyle ces deux divinités étaient réconciliées et se partageaient à Delphes les hommages des fidèles. Dans *Les Bassarides* Orphée nous apparaît comme le champion d'Apollon, ce qu'il était sans doute, à l'origine. Le moment où les théologiens orphiques se mirent à l'œuvre coïncida, je suppose, ou suivit de peu la réconciliation d'Apollon et de Dionysos. Ces auteurs orphiques, désirant enseigner une forme ésotérique de la religion dionysiaque, choisirent Orphée comme patron ; Orphée s'était attaché jadis aux pas d'Apollon et, comme son maître, devait, on le supposait, avoir renoncé à son inimitié pour Dionysos, sans toutefois encore s'identifier à lui. Comme je l'ai déjà dit, cette réconciliation pouvait être mise sur le compte d'un amour de la paix et de la douceur ; mais cette idée ne fut pas générale, et il ne faut pas croire non plus que les Orphiques furent les principaux artisans de cette réunion ; en réalité, le mélange des deux cultes fut le résultat d'un vaste élan populaire, et tout ce que nous savons des Orphiques nous donne à penser que leur religion fut celle d'une minorité ; elle avait trop d'exigences dans les différents domaines de l'intelligence, de l'esprit et du corps pour pouvoir s'étendre à plus qu'une élite d'adeptes.

Pour en revenir à Eschyle, tout ce que nous savons des *Bassarides* prouve nettement que leur auteur s'intéressa vivement aux légendes d'Orphée, et sans doute fut-il lui-même sous l'emprise de cette figure de magicien, emprise qui s'est exercée dans tous les temps. Eschyle fait encore apparaître Orphée dans *Agamemnon* (v. 1629) ; Égisthe exprime son mécontentement au chœur et leur déclare que ses critiques sont justement l'opposé des chants d'Orphée, lui qui « attirait tous les êtres grâce à la douceur de sa voix ». Mais Eschyle s'intéressait-il, non seulement aux légendes touchant Orphée, mais à la religion orphique ? A l'appui de cette dernière supposition, on cite souvent les passages où Eschyle mentionne les déesses Ananké et Adrasteia (*P. V.*, 105, Kern, *De theog.*, 45 et *P. V.*, 936 ; Kern, *ib.*) et Diké la fille

de Zeus (*Septem.*, 662 ; *Cho.*, 949 ; cf. *Ag.*, 383 ; *Cho.*, 244 ; *Eum.*, 539, etc. Il existe encore bien d'autres passages d'Eschyle où il est peut-être fait allusion à Diké). Ces divinités, dont les deux premières sont de simples personnifications de la Justice et de la Nécessité, avaient beaucoup d'importance dans la théogonie orphique utilisée par les Néoplatoniciens, et Diké semble avoir joué un rôle prépondérant auprès des théologiens orphiques. Voici, par exemple, un passage du discours de Démosthène *Contre Aristogiton* (25, II ; cf. *O. F.*, 23) : « Inexorable et terrible Justice, Orphée, notre initiateur aux mystères sacrés, parle de toi comme étant assise près du trône de Zeus, et ayant les yeux fixés sur toutes les affaires des mortels [12]. » Nul doute qu'Eschyle ait connu les textes orphiques, comme Sophocle lui-même les connaissait lorsqu'il parlait de « l'antique Diké qui partage le trône de Zeus ».

Il y a dans Cicéron une phrase curieuse ; nous ne savons rien de ce qui a pu l'inspirer ; il est question d'Eschyle : « Non poeta solum, sed etiam Pythagoreus ; sic enim accepimus » (*Tuscul.*, 2, 10, 23). Si Eschyle fut un Pythagoricien, la tradition le tait, sauf en ce qui concerne les paroles de Cicéron. Il entra sûrement en contact avec les Grecs de l'Italie du sud, puis alla en Sicile et mourut à Géla. Il n'avait pas probablement manqué de rencontrer et d'interroger les membres d'une école aussi en vue que celle de Pythagore ; le même problème occupait l'esprit d'Eschyle et celui des Pythagoriciens, la question du libre arbitre et de la responsabilité humaine. A l'école de Pythagore, on apprenait l'indépendance de la pensée, et le fait d'être Pythagoricien n'impliquait nullement une soumission de toute une vie aux doctrines du maître. Parménide et Platon nous en sont les témoignages. Eschyle avait ses vues personnelles sur la question du péché et du châtiment encouru : pour lui, le péché est une malédiction qui s'attache à certaines familles. Les fautes des parents retombent sur la tête des enfants, et Eschyle prend cela au sens littéral ; il ne s'agit pas uniquement des générations futures, qui doivent expier ce que les premiers parents ont fait, il s'agit de la faute du grand-père qui influence la vie et la conduite du père, lesquelles déterminent à leur tour la façon d'agir du petit-fils. La tragédie eschylienne repose sur ces malédictions familiales ; l'ombre de la faute plane sur toute la pièce, et cette faute consiste à avoir versé le sang, celui d'un mari, d'un père ou d'une fille. Clytemnestre tue Agamemnon afin de pouvoir être toute à son amant, elle cherche à se justifier aux yeux des autres comme elle le fait à ses propres yeux en invoquant le meurtre d'Iphigénie immolée par Agamemnon à Artémis. Elle sera tuée à son tour

par son fils Oreste que dirige Apollon : c'est, en effet, le devoir sacré d'un fils de venger son père, et Oreste ne peut pas désobéir. Mais c'est un crime et une souillure pour un fils de tuer sa mère ; aussi Oreste est-il chassé du palais par les Furies et il devient un hors-la-loi qui porte le poids de la malédiction jusqu'au moment où il peut se purifier. C'est ainsi qu'« une transgression ancienne de la loi divine engendre inévitablement une autre transgression parmi les mortels pécheurs ». Voilà la thèse que présentent les tragédies d'Eschyle. Jusqu'à quel point Oreste est-il responsable du meurtre de sa mère, quand ce crime lui a été imposé par le destin terrible qui accable la lignée, quand, en vérité, refuser ce crime aurait été une impiété et une désobéissance directe aux ordres venus d'en haut ?

A première vue, il existe un parallélisme saisissant entre ce problème et celui que posent les Orphiques. Comment Oreste peut-il être rendu responsable de son crime, demande Eschyle, puisque la cause en réside dans le destin qui s'acharne sur cette famille depuis le crime initial de Pélops ?

Comment les mortels peuvent-ils être rendus responsables de fautes qui sont inhérentes à leur nature même ? demandent les Orphiques ; les hommes portent le poids commun du crime de leurs aïeux, étant nés des Titans qui ont dévoré l'enfant-dieu, tout comme Thyeste avait dévoré ses propres enfants. Eschyle et le disciple d'Orphée sont tous deux accablés par l'idée de cet héritage pesant du péché qui tient l'homme prisonnier dès sa naissance ; tous deux présentent donc le problème de la responsabilité humaine sous l'image de natures prédestinées au mal par le crime de leurs ancêtres. Cependant les différences entre les deux présentations de cette idée sont encore plus frappantes que les ressemblances, car elles reflètent deux conceptions fondamentalement opposées de la société, et par conséquent, des obligations sociales et religieuses. La société, telle qu'elle ressort de la tragédie eschylienne, s'appuie sur les liens du sang et sur l'unité de la lignée, de la famille et du clan.

C'est parce que le crime a pour victime un parent qu'il porte en lui le malheur : la malédiction passe du père au fils, de l'Atride à un autre Atride, ou d'un Labdacide à un autre Labdacide. La fin de l'*Orestie* laisse supposer que la solution, vainement cherchée au cours de la tragédie, réside dans l'abandon de la suprématie antique du clan au profit de celle de la cité-état, qui, au temps d'Eschyle, était à son apogée. En somme, si cette conception de la prédestination n'était pas présentée dans ce cadre de sujétion familiale, elle perdrait toute sa valeur. Il y a toute une distance à franchir assurément pour transférer cette antique solidarité de

clan à celle qui engloberait toute l'humanité. On a dit que la formation des sectes mystiques, qui sont des groupes religieux non-sociaux, semble coïncider avec la disparition, au VIe siècle avant J.-C., d'anciennes sociétés basées sur la théorie ou le fait des liens du sang. Nous voyons que le côté moral de ces sociétés est soumis à une analyse pénétrante dans les œuvres d'Eschyle. Quant aux Orphiques, on peut dire avec vérité qu'ils ne se contentent pas de refléter le changement social du monde grec à leur époque et de s'y adapter ; ils dépassent en effet de loin ce changement social en énonçant cette théorie religieuse que l'humanité n'est qu'une vaste confraternité : c'est là une idée qui ne sera pas exprimée, même au point de vue philosophique, avant la naissance du Stoïcisme, et qui, pour être acceptée dans les masses, devra attendre jusqu'à la venue du Christ.

A propos de Pindare, j'ai fait allusion à ce que je crois être la vérité. Il a trois caractéristiques principales : premièrement, c'est un poète ; deuxièmement, c'est un défenseur fidèle de la religion olympienne traditionnelle ; et, troisièmement, c'est un écrivain mercenaire, c'est-à-dire que ses poèmes lui étaient commandés par différentes sortes de gens et, par conséquent, une partie de sa poésie est faite en vue de plaire à un certain public. Si je mentionne ces particularités, c'est parce que je crois que, étant poète, Pindare fut frappé par les possibilités poétiques de description que lui offrait la conception des Champs-Élysées et des Iles Bienheureuses ; en ce qui concerne le poète mercenaire, n'oublions pas que la seconde *Ode olympique*, qui est le principal chef de documentation que nous fournit Pindare au sujet de la réincarnation et de la béatitude éternelle, fut écrite pour une cérémonie dont l'assistance était sicilienne ; il la croyait sans doute plus qu'aucune autre susceptible d'être touchée par des idées orphico-pythagoriciennes, et son ode s'adressait aussi à un roi qui était arrivé à la fin de sa vie terrestre et dont l'intérêt devait se porter sur l'au-delà ; mais parce qu'il était le fidèle défenseur de la religion traditionnelle grecque il était douteux qu'il eût lui-même souscrit entièrement à ces théories orphiques. Peut-être est-il nécessaire de développer davantage ce point de vue ; on considère parfois Pindare comme le critique plutôt que le fidèle de la religion officielle, parce qu'il se refusait à admettre quelques traits grossiers et peu plaisants de la mythologie ordinaire ; mais c'était de sa part une marque d'amour vis-à-vis de sa religion ; s'il rejetait avec indignation quelques-uns des récits se rapportant aux dieux, c'est parce que ces dieux lui étaient chers et qu'il aurait voulu leur éviter toute calomnie. Sa critique est totalement différente de celle d'Euripide. « Si les dieux font

quoi que ce soit de honteux, alors ce ne sont pas des dieux ! » s'écriait Euripide. Il voulait dire que ces dieux-là n'avaient pas droit à l'adoration des foules. L'attitude de Pindare s'exprime très bien par ce qu'il dit de Déméter mangeant une épaule de Pélops : « Il m'est impossible d'appeler glouton l'un des dieux sacrés. » Et, pour lui, ces récits fâcheux ne doivent pas subsister afin que reste sauf l'honneur des Olympiens. Euripide, lui, trouve ces histoires savoureuses, car il estime que cet honneur olympien n'existe pas.

En accord avec ces traits de son caractère, les vues religieuses de Pindare et toute sa philosophie de l'existence reflètent les idées prudentes, méfiantes, qui sont l'héritage populaire de la Grèce, idées avec lesquelles le beau lyrisme des Orphiques (« Je suis un dieu et non plus un mortel ! ») offre un contraste si frappant. « Connais-toi toi-même », dit la sagesse grecque, et encore : « Pour les mortels, c'est la pensée mortelle qui convient le mieux. » « Les dieux sont jaloux, et il est donc peu sage de se montrer outrecuidant de peur que les dieux n'en prennent ombrage, aussi, rien de trop. » Cette tournure d'esprit est bien celle de Pindare : « Ne cherche pas à devenir un dieu » ; « Ne cherche pas à égaler Zeus... les choses mortelles conviennent à un mortel » ; « Adapte toutes choses à ta mesure » ; « Les esprits mortels doivent rechercher ce qui leur est accordé par les dieux, nous devons abaisser nos yeux sur ce qui se trouve à nos pieds, et savoir quelle est notre vocation en ce monde. N'aspire pas, ô mon âme, à une vie immortelle, mais fais plutôt ce qu'il est en ton pouvoir d'accomplir maintenant... » ; « Il est bon que l'homme parle bien des dieux, car ainsi, *le blâme sera moindre* [13]. » En tout cela, Pindare ne fait donc que mettre en vers quelques-unes des pensées grecques les plus typiques ; ces citations nous montrent encore une fois combien les vues religieuses orphiques étaient hors de la portée du Grec ordinaire, et ces vers de Pindare peuvent servir à dissiper tout vestige d'étonnement quand nous apprenons que les conceptions orphiques n'eurent jamais d'influence générale sur l'esprit populaire tant que dura la période classique.

Euripide était l'un des esprits les plus sceptiques d'un temps de scepticisme. Dans sa recherche de la vérité, il frappe à toutes les portes possibles, et elles étaient nombreuses. Si sa pensée trahit nettement l'influence des Sophistes, elle montre aussi son intérêt pour les spéculations du domaine de la physique comme celles d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie. Il connut certainement les textes orphiques et nous pouvons juger qu'il éprouvait une certaine sympathie pour l'idéal d'ascétisme qu'ils cherchaient ; en effet, dans le drame où Thésée reproche à Hippolyte

de conformer sa vie aux enseignements orphiques, c'est Hippolyte qui est présenté comme héros, et c'est Thésée qui a tort. La phrase fameuse : « Qui sait si la vie ne sera pas la mort et si la mort ne sera pas la vie dans l'autre monde ? » montre aussi qu'il est au courant des doctrines orphiques, bien que, au temps où il vivait, Euripide ait fort bien pu connaître l'Orphisme autrement que par les textes originaux. Mais Euripide était un esprit inquiet, un libre-penseur au sens le plus vrai de ce terme. Sa pensée n'a rien de l'assurance dogmatique des Orphiques, ni de la certitude exultante d'Empédocle : « Qui sait ? » dit Euripide, et à un autre moment, dans *Alceste*, par exemple, il parle, en un langage infiniment plus pessimiste, des morts qui disparaissent. Cependant l'âme est pour lui douée d'immortalité, parce qu'elle est apparentée à l'Éther qu'elle va rejoindre après la mort du corps, notion qui, nous l'avons vu, était celle des Orphiques et aussi une croyance populaire. Mais les références d'Euripide à l'Éther nous suggèrent que sa conception de la nature et du rapport de celle-ci avec la substance de l'âme humaine avait une base plus nettement philosophique que celle des textes orphiques et provenait sans doute de ses études sur l'école ionienne. Euripide pourrait être qualifié d'éclectique, non un philosophe éclectique dans l'acception savante du mot, qui construit un système avec divers éléments pris à des systèmes antérieurs, mais un éclectique en ce sens qu'il étudia toutes les formes de pensée avec avidité, et laissa ensuite paraître dans son œuvre tantôt un élément de telle doctrine et tantôt un autre, selon ce que sa disposition d'esprit ou son souci de l'effet dramatique lui suggérait. Il n'aurait certainement jamais pu adhérer à une religion complexe comme l'Orphisme, qui se basait sur une certitude dogmatique [14].

La conclusion vers laquelle nous semblons tendre, à propos des Orphiques, est qu'ils constituaient une minorité religieuse qui avait un message à communiquer au reste de l'humanité ; pour la plupart des Grecs, qu'ils fussent d'esprit religieux ou philosophique ou simplement laïque, ce message semblait étrange et plein d'idées nouvelles ; leur langage et quelques-unes de leurs conceptions frappèrent parfois l'esprit des philosophes ou des poètes, mais en général, l'évangile qu'ils prêchaient avec tant d'enthousiasme et de confiance était une voix dans le désert ; les esprits n'étaient pas encore mûrs pour le recevoir. Ce message orphique contenait la simple idée d'une union avec la divinité, et l'assurance de l'immortalité qui en était la conséquence, idées qui auraient dû être familières au peuple lui-même depuis les temps les plus reculés ; à la période classique une des formes de l'union avec le dieu connut, dans les mystères d'Éleusis, une

immense popularité. Mais il existait bien d'autres façons plus simples et plus agréables que celle des Orphiques de goûter cette sensation extatique d'union divine et cet espoir d'une vie future. « Accorder créance aux fumées d'un volumineux verbiage » n'est pas le fait de l'homme ordinaire. Les Orphiques n'exigeaient pas seulement des cérémonies rituelles évocatrices, mais la mise en pratique journalière de certains préceptes ; ils ne demandaient pas seulement l'acceptation de mythes étranges et complexes, mais aussi la compréhension de leur sens caché et de leur implication d'une pureté initiale, la conviction de la fraternité humaine.... Il n'y avait pas de place pour cette sorte de religion dans un temps où les liens du groupe familial ne se relâchaient qu'au profit des exigences tout aussi fortes et des enthousiasmes tout neufs de la cité-état en progression. En un mot, l'Orphisme était trop philosophique pour les masses, trop mythologique pour l'orgueil intellectuel d'une jeune philosophie. Pour éveiller un écho plus sonore, l'Orphisme devait attendre jusqu'au jour où auraient pris fin la grandeur et les préjugés propres à la période classique.

Avant de laisser les penseurs philosophiques et religieux du VIe, du Ve et du IVe siècles, il nous faut encore étudier la pensée du plus grand de tous. Platon n'était pas seulement le génie grec le plus complet et le plus original, mais aussi celui qui fut le plus attiré par le cycle des croyances orphiques. Jusqu'à quel point adopta-t-il ces croyances ? C'est là un point très discuté, mais on peut trouver la réponse à cette question, si l'on veut bien remarquer toutes les indications que Platon nous donne lui-même. Qu'il se soit lui-même intéressé passionément à ces croyances, c'est indiscutable, étant donné le mal que se donne Platon pour nous les exposer en détail, et d'après cela on peut supposer aussi qu'il ne les trouvait pas sans valeur. Mais comment les jugeait-il exactement ? C'est là seulement un aspect particulier d'une autre question que voici : comment Platon entendait-il qu'on juge ses propres mythes ? Sur ce point aussi, il ne nous refuse pas des renseignements assez clairs [15]. Le point important dans cette étude sur Platon est d'éviter les généralisations systématiques ; par exemple, prenons les paroles de Socrate dans le livre II de la *République*, lorsqu'il parle de la première éducation des enfants, il dit : « Nous commençons l'éducation des enfants en leur racontant des fables... » (fables = *mythoi*). Il ne faudrait pas croire que ces mots expriment l'idée générale de Platon sur le rôle des mythes ; s'il en était ainsi, nous n'aurions plus qu'à prendre la définition d'un mythe par Platon (« Ces histoires sont la plupart du temps fausses, bien qu'elles

contiennent parfois des parcelles de vérité ») et à l'appliquer aux grands mythes du *Phédon* et de la *République* (livre X). C'est une opinion qui a été admise ; mais la logique serait d'après cela de regarder les fables du *Phédon* et de la *République* comme tout à fait bonnes à raconter à de jeunes enfants.

Dans son œuvre, Platon utilise les mythes à deux fins principales : tout d'abord il a coutume de prendre une fable, ou seulement une ligne d'Homère, ou une citation d'une croyance populaire (ce que nous nommerons avec Platon des « probabilités ») ; Platon prend donc cette phrase et s'en sert pour corroborer les déductions rigoureuses qui sont les siennes « comme un corps de peltastes derrière les hoplites », ainsi que le dit Werner Jaeger. Si nous nous en tenions là pour expliquer l'emploi que Platon fait de la mythologie, nous omettrions toute l'importance propre aux grands mythes eschatologiques de la *République*, du *Phédon* et du *Gorgias*, qui ne sont pas là simplement pour étayer le reste du dialogue, mais pour leurs fins propres. Ces mythes sont un exemple de la seconde manière dont Platon emploie les fables : c'est pour lui une façon d'admettre qu'il y a des régions où les méthodes de la dialectique ne pénètrent pas. Il convient parfaitement que de telles régions existent ; cela fait partie de son génie d'avoir confessé qu'il y a certaines vérités ultimes qui sont indémontrables à l'aide du raisonnement scientifique. Et cependant, nous savons qu'elles existent, ces vérités, et il nous faut les expliquer du mieux que nous pouvons ; la valeur du mythe selon Platon consiste à nous aider à le faire. Nous accordons une certaine attention aux fables, non parce que nous les croyons littéralement vraies, mais parce qu'elles nous donnent le moyen de présenter une version possible de choses que nous savons être, mais qui sont trop mystérieuses pour être l'objet d'une démonstration scientifique. Des exemples de ces mystères sont le libre arbitre et la justice divine, et, pour en parler, Platon use librement des mythes orphiques. Il ne nous cache pas son opinion personnelle sur ces allégories : « Soutenir que toutes ces choses sont comme je vous les ai décrites, c'est ce qu'un homme de sens ne doit pas faire, mais que tout ce que je vous ai dit de l'état des âmes et de leurs demeures soit, comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, on peut, je crois, l'assurer convenablement, et la chose vaut bien la peine qu'on courre le risque d'y croire » (*Phédon*, 114 *d*) [a].

Ce passage fait très bien ressortir comment, dans certains cas, la différence qui existe entre un argument de dialectique et un

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 117.

mythe implique une différence dans le domaine même de leur recherche. Platon pensait qu'on peut prouver l'immortalité de l'âme et y dépensa beaucoup d'arguments dans le corps du dialogue. L'âme, si elle est immortelle, doit donc mener un certain genre de vie dans l'au-delà, mais parler de cette vie nous est impossible, ce serait outrepasser les limites des possibilités scientifiques et nous devons donc nous en rapporter aux mythes. On observe les mêmes distinctions dans le *Phèdre*, où l'immortalité de l'âme fait l'objet d'une brève preuve donnée au moyen de la dialectique (245 *c*), puis les détails de la doctrine de transmigration sont exposés sous forme mythique.

Cette manière est tout à fait conforme aux vues de Platon sur la nature de l'inspiration poétique ; considérons d'abord la façon dont il introduit le récit de la création dans le *Timée*, récit presque entièrement fabuleux. Tout d'abord, Platon nie la possibilité d'avoir une connaissance scientifique valable sur ce sujet : « Si donc, après que tant d'autres ont parlé des dieux et de l'origine des choses, je ne puis parvenir à t'en donner une explication exacte de tout point et toujours d'accord avec elle-même, n'en conçois aucun étonnement[a]. » Lorsqu'il en vient à la naissance des dieux secondaires, il expose ainsi la source de ce qu'il avance : « Quant aux autres divinités, nous ne nous croyons pas capables d'en expliquer l'origine. Le mieux est de s'en rapporter à ceux qui en ont parlé autrefois et qui, issus de ces dieux, comme ils le disent, doivent connaître leurs ancêtres. Le moyen de ne pas croire des fils de dieux, bien que leurs raisons ne soient ni vraisemblables, ni solides ! C'est l'histoire de leur famille qu'ils racontent, il faut donc l'accepter de confiance, selon l'usage[b]. » Ces « fils de dieux » sont, bien entendu, les anciens *théologoi*, dont Hésiode et Homère étaient les plus renommés.

Ces paroles ont souvent été jugées ironiques et il y a certainement une lueur humoristique dans cette assertion que les « fils de dieux » doivent connaître l'histoire de leur famille, mais le passage entier est tout à fait selon la manière de Platon, et il s'accorde aussi avec sa théorie sur l'inspiration poétique exposée dans l'*Ion* et le *Phèdre*, théorie qui doit être héritée de Socrate, puisqu'elle est présentée par Socrate lui-même dans l'*Apologie* (22 *c*). La poésie est une forme de *mania*, Platon nous le dit dans le *Phèdre*, où les quatre principales sortes de *mania* sont énumérées : celle des prophètes et des mages, celle des auteurs de rites de purification et d'initiation, celle des poètes, et celle

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, vol. 6, p. 181.
[b] *Ib.*, p. 200.

des amants. Le but de ce passage est de nous prouver que « les meilleures des bonnes choses nous viennent par des *mania* » et que ce mot ne signifie pas folie au sens littéral, mais une inspiration divine ou une possession. C'est bien ainsi que la poésie est dépeinte dans l'*Apologie* et dans *Ion*, où les poètes sont comparés à des prophètes et à des Corybantes : la puissance divine les inspire. Dans les deux derniers dialogues, il est vrai, le but de la comparaison est de montrer que les poètes n'ont pas la connaissance de ce qu'ils écrivent, la connaissance philosophique, s'entend ; c'est-à-dire qu'ils ne peuvent expliquer ce qu'ils écrivent, ni apprendre aux autres à faire ce qu'ils font. Le poète est simplement le porte-parole du dieu, comme était la Pythie de Delphes, et il écrit, si l'on peut dire, sous la dictée de la divinité. Cette thèse de Platon a semblé être en contradiction avec le fait qu'il entendait voir pris au sérieux ses emprunts aux poètes-théologiens, mais, en réalité, le jour sous lequel Platon présente les poètes en fait des instruments parfaits pour ce qu'il attend d'eux. Tant qu'il traite de sujets où la connaissance philosophique est possible, il ne fait pas entrer en scène les *théologoi*, mais lorsque le sujet envisagé dépasse la science, alors nous ne saurions avoir de meilleurs témoignages que celui des hommes inspirés : ils ne pénètrent pas le sens de ce qu'ils disent, mais nous non plus nous ne pouvons le pénétrer, et la vérité générale de leurs révélations, malgré l'absence naturelle de « démonstrations rigoureuses » est garantie par le fait de leur inspiration divine.

En plus de cette façon d'utiliser les fables, il y a l'autre manière, celle par laquelle Platon fait des mythes l'étai d'une construction théorique déjà prouvée, ou qui le sera plus tard, par des arguments dialectiques. L'effet produit est à peu près celui-ci : nous savons que telle chose est vraie, parce que nous pouvons prouver nous-mêmes cette vérité ; mais il est agréable de savoir que notre conviction est en accord avec les paroles divinement inspirées des poètes, ou peut-être avec un traditionnel article de foi.

Lorsqu'il présente un mythe de cette façon, Platon ne fait pas seulement appel à des doctrines mystiques compliquées attribuées à Orphée ou Musée, mais à la foi populaire, ou à un poète comme Homère : c'est uniquement à ce dernier que sont pris les grands mythes finaux. Par exemple la discussion sur l'âme vue comme une harmonie, dans le *Phédon*, et le débat sur la relativité des choses dans le *Théétète* (152 *d* et suiv.). Comme illustration de mythes orphiques présentés de cette manière, nous pouvons citer d'abord la théorie de la réminiscence dans le *Ménon* ; elle débute par une allusion aux « prêtres et prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère » et

est exposée dans les termes mythiques de Pindare ; mais, avant de la faire admettre comme vraie, Platon nous présente une expérience faite sur l'esclave de Ménon au moyen d'un problème de géométrie entouré de tout un déploiement scientifique. Cette manière se retrouve dans le *Gorgias*, où interviennent la comparaison de l'âme insensée avec un tonneau qui fuit, et la mention du « Sicilien ou de l'Italien faiseur de mythes », tout cela pour détruire l'opinion que la vie la meilleure consiste à céder continuellement à des désirs insatiables. Mais cette opinion répréhensible fait tout de même l'objet d'une réfutation dialectique.

Si Platon ne s'était servi des mythes orphiques que pour les cas où aucun raisonnement philosophique ne peut intervenir, chacun pourrait supposer, avec une certaine malignité, que Platon ne croyait lui-même qu'aux doctrines qu'il traitait par la dialectique et ne présentait les fables antiques, tout en paraissant leur donner de l'importance, que pour être un simple ornement dans un beau morceau littéraire. Mais Platon présente la même théorie tantôt comme le sujet d'un mythe, tantôt comme l'objet d'une discussion philosophique, et nous ne pouvons guère nous empêcher de penser que Platon trouvait dans les fables orphiques un complément indispensable à de profondes vérités philosophiques. La façon dont est présentée la thèse de la réminiscence est un exemple très net de ce que nous avançons, car elle est inextricablement enchevêtrée d'un côté dans la doctrine de réincarnation avec ses plus petits détails, et de l'autre dans la théorie des Idées, si caractéristique du Platonisme.

Il est donc évident que Platon considéra les spéculations des théologiens orphiques non seulement avec intérêt, mais avec un respect qui s'apparente à de la vénération. Ces spéculations firent beaucoup plus que de servir simplement d'illustrations aux thèses de Platon ; elles durent véritablement influencer la forme prise par sa propre religion (voir, à ce sujet, le chapitre V). Platon est le parfait exemple d'un mélange d'intelligence philosophique aiguë et de prompt acquiescement à la réalité des choses divines, disposition qui faisait accepter l'inspiration des prophètes comme un phénomène naturel et vraisemblable. Cependant son esprit philosophique l'empêchait de renoncer complètement à sa propre indépendance d'esprit, même dans les domaines qui auraient semblé être l'apanage exclusif des *théologoi*. Il n'hésitait pas à critiquer les éléments religieux qu'il jugeait peu dignes de la religion ; nous avons vu Platon s'élever contre la forme grossièrement matérielle des récompenses promises aux élus dans les Champs-Élysées. Le *Politique* nous offre un autre exemple de cette censure (272 *b-d*) : si toutes les bonnes choses accordées aux

hommes à l'Age d'or de Cronos avaient été utilisées à des fins philosophiques, dit Platon, tout aurait été bien ; mais, si ce qu'on raconte est vrai (Orphée était un de ceux qui ont décrit l'Age d'or), les hommes de ce temps ne pensèrent qu'à se gorger de nourriture et de boisson, et à se tromper les uns les autres, et c'est donc une tout autre histoire... Platon, en réalité, considérait la religion d'Orphée et sa propre philosophie comme complémentaires.

Les Orphiques enseignaient la transmigration de l'âme, et posaient en principe que le sort des bons sera bien meilleur dans l'autre vie que celui des méchants. Le corollaire normal de cette idée est que la meilleure vie est celle qui prépare la mort. Une des façons dont la philosophie de Platon complétait cette religion était de lui assurer un fondement philosophique en la rattachant à sa théorie des Idées. Une autre méthode était d'accepter la doctrine principale sur le sort futur des bons et des méchants, mais de pousser plus loin la chose en voulant déterminer qui étaient « les bons » et qui étaient « les méchants », et comment effectuer au mieux cette « préparation à la mort ». Un passage du *Phédon*, que nous avons déjà cité, est un témoignage inestimable de l'attitude de Platon (69 *c*) : « Il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les rites d'initiation n'étaient pas des personnages méprisables, mais de grands génies, qui, dès les premiers temps, ont voulu nous faire comprendre sous ces énigmes que celui qui arrive aux Enfers sans être initié et purifié sera précipité dans la fange ; et que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux, car, ainsi que le disent ceux qui président aux mystères, beaucoup portent le thyrse, mais peu deviennent des *Bacchoi*. Et ces derniers ne sont, à mon avis, autres que ceux qui ont consacré leur vie à la vraie philosophie [a]. » Sans doute y a-t-il ici un peu d'ironie (surtout dans les mots « ces énigmes »), mais elle ne s'étend pas au passage entier et ne doit pas être, pour nous, la note dominante. Mis en termes simples et directs le sens est celui-ci : ceux qui prêchent cette religion ont un message important à communiquer et il leur faut faire comprendre aux hommes que le sort futur n'est pas le même pour tous ; en cela les initiateurs s'élèvent bien au-dessus des conceptions du commun ; la plupart des gens, en effet, pensent agir au mieux de leurs intérêts en ne tirant de la vie, autant qu'ils le peuvent, que des plaisirs et des avantages matériels ; soyons donc avertis, grâce à ces enseignements, et sachons qu'après leur mort les élus seront près des dieux et que les réprouvés souffriront mille tourments. Mais ne perdons pas

[a] *Œuvres* de PLATON, trad. DACIER et GROU, éd. Charpentier et Fasquelle, 1892, vol. 5, p. 32.

de vue non plus que le salut ne se fait pas au seul moyen d'initiation et de purifications extérieures, mais par la pratique de la vraie philosophie.

En résumé, nous avons vu, dans un précédent chapitre, qu'on avait de bonnes raisons pour donner aux mythes de Platon en général une origine orphique et particulièrement à ceux du *Phédon*, du *Gorgias* et de la *République* ; maintenant nous pouvons affirmer que ces mythes sont là parce que l'écrivain a le sentiment qu'ils sont vrais. Nous avons étudié plus haut la portée de l'influence orphique dans la période classique et nous avions à dessein laissé Platon de côté ; maintenant nous pouvons d'autant mieux marquer à quel point Platon fait pencher la balance en faveur de l'emprise orphique. La pensée d'Orphée, avons-nous dit, n'était pas apte à pénétrer dans les masses en cette période classique : elle était trop uniquement philosophique ; et ceux qui suivaient les Panathénées ou qui étaient éblouis par l'*épopteia* d'Éleusis n'étaient pas des philosophes ; d'autre part cette pensée était trop imprégnée de mysticisme et de ferveur religieuse pour éveiller un écho dans l'esprit généralement rationaliste des philosophes. Mais en Platon la pensée d'Orphée trouva un homme qui mêlait à une intelligence rationaliste une foi religieuse aussi profonde que celle d'un mystique. Platon comprit toute la valeur de cette pensée et mêla à sa trame les fils d'or de sa philosophie, cela avec un art inimitable qu'on pénètre rien qu'en lisant Platon mais que l'analyse défigure. La philosophie est peut-être la chaîne des dialogues de Platon, et la religion en est la trame, mais la chaîne et la trame seules ne forment pas une tapisserie ; ce n'est qu'un fond sur lequel l'artiste crée des motifs aux couleurs chatoyantes et au riche dessin. Il y a encore un autre élément dans les dialogues de Platon : c'est la poésie. L'influence de ces chefs-d'œuvre uniques s'est étendue à tous les siècles et s'est manifestée dans le domaine philosophique comme dans celui de la religion et de la littérature, c'est là un fait trop connu pour qu'il nous soit nécessaire d'y insister ici. Si même les doctrines orphiques n'avaient eu aucun autre canal pour se propager, le fait que Platon les utilise aurait suffit à les faire connaître et à leur assurer pour les siècles à venir un ascendant irrésistible sur la pensée religieuse de l'Europe.

C'est ici le point capital de ce chapitre, et peut-être aurions-nous dû en faire notre conclusion, mais nous sommes tenté de considérer encore quelle fut l'attitude d'Aristote vis-à-vis de l'Orphisme ; en terminant sur cet examen, nous n'en montrerons que mieux, par effet de contraste, les caractéristiques essentielles de toute philosophie qui veut être une contrepartie des idées

orphiques [16] ; ce faisant, nous développerons la réponse à la question posée dans le chapitre IV ; quelle fut l'idée philosophique qui inspira l'Orphisme ? Un des aspects de la question a déjà été traité : les Orphiques avaient leurs vues particulières sur le problème de l'Un et du Multiple, mais quant à la solution de ce problème, nous voulons savoir maintenant quelles suppositions préalables étaient celles de l'Orphisme au point de vue philosophique.

La spéculation orphique comportait deux aspects : un aspect cosmologique et un aspect métaphysique, une explication de la création du monde et une autre concernant la nature de l'âme humaine. Aristote était en complet désaccord avec les Orphiques sur ces deux points. Ce n'est pas seulement qu'il méprisait la forme mythologique de leurs conceptions, ce qui d'ailleurs est très vrai. Ce n'était pas non plus parce que son génie particulier s'attachait à la certitude ; celui de Platon laissait les choses d'un ordre supérieur demeurer dans le domaine des probabilités, au sens philosophique de ce mot ; on n'a déjà que trop marqué le contraste existant entre Platon et Aristote à ce sujet. Frutiger dit avec juste raison de Platon : « Nul ne sait mieux dire, quand il le faut, κινδυνεύει, il se peut. » Mais cette remarque s'appliquerait tout aussi bien à Aristote, et cela, sir Thomas Browne l'a senti mieux que beaucoup d'érudits modernes. A ses yeux Aristote était celui qui... « sur des sujets difficiles et passablement abstrus, estima suffisant de s'en tenir aux conjectures... lui qui connaissait si bien la valeur de ἤ ὅτι et πότερον et de *utrum*, de *an quia*, de ἴσως et de ἐπί τὸ πολύ, de *fortasse* et de *plerumque*, comme on peut le voir dans toutes ses œuvres » (*Pseudodox.*, 7-13).

C'est peut-être un jugement un peu superficiel. Étudions d'abord les vues métaphysiques d'Aristote. La théorie d'Aristote touchant l'âme en fait une « forme », presque un organe, du corps, et cette vue exclut la doctrine de transmigration. Il critique toutes les croyances qui font de l'âme et du corps deux choses séparées ; l'âme et le corps ne sont pas deux entités distinctes, il n'y a qu'une entité. Dans ces conditions, parler du corps comme de la prison de l'âme devient évidemment absurde. Selon les propres paroles d'Aristote (*De anima*, 1, 3, 407 *b*, 13) : « Voici encore une autre absurdité entraînée par cette doctrine et par la plupart de celles qui traitent de l'âme ; c'est qu'elles unissent et placent l'âme dans un corps, sans préciser en rien la raison de cette union ni comment le corps se comporte. Pourtant il peut sembler qu'une telle explication soit indispensable : car c'est en vertu de leur communauté que l'une agit, et l'autre pâtit, que l'un est mû et l'autre meut ; et aucun des rapports réciproques n'appartient à des choses prises au hasard. Or, ces philosophes s'efforcent seu-

lement d'expliquer la nature de l'âme, mais en ce qui concerne le corps qui la recevra ils n'apportent aucune détermination supplémentaire : comme s'il était possible que, conformément aux mythes pythagoriciens, une âme quelconque pût revêtir un corps quelconque. C'est absurde. »

Au sujet de la cosmologie, le système orphique entrait en conflit avec les idées d'Aristote sur un point également capital : pour Aristote, le résultat des théogonies était de faire de la formation du monde une sorte d'évolution. Ce qu'il y avait de plus parfait n'existait pas au commencement, mais n'apparut que plus tard, disaient les Orphiques. Dans les propres termes d'Aristote, ces théogonies faisaient précéder dans le temps « ce qui est en acte » par « ce qui est en puissance », et c'était là pour Aristote la suprême hérésie. Selon lui, le Parfait a toujours dû exister et le progrès du monde ne consiste pas seulement à élever son propre niveau (ce niveau qui pour un temps donné est toujours le plus haut qui soit) mais dans une tentative pour atteindre une Perfection qui existe réellement et qui est pour ainsi dire toujours présente aux yeux du monde. La différence entre Aristote et les *théologoi* (Orphée en fait partie) apparaît clairement dans un extrait de la *Métaphysique* (N[4], 1091 *a*, 30 et suiv.) : « Voilà une nouvelle difficulté et qui croirait l'avoir résolue serait à blâmer : c'est de savoir comment il faut concevoir les rapports des éléments et des principes avec le Beau et le Bien ; la difficulté est celle-ci : est-ce que l'un des deux principes est tel que nous puissions dire qu'il est le Bien en soi et le Parfait, ou bien n'en existe-t-il pas, et le Bien en soi et le Parfait sont-ils postérieurs aux principes dans l'ordre de la génération ? Les théologiens paraissent d'accord avec quelques philosophes de ce temps pour répondre par la négative. Ils disent que le Bien et le Parfait n'apparurent dans la nature des choses qu'au cours du développement des êtres. Ils se sont rangés à cette manière de voir pour éviter une véritable difficulté qu'entraîne la doctrine de ceux qui, à l'exception de certains philosophes, font de l'Un le principe.... Les anciens poètes s'expriment de la même manière : ce qui règne et commande, selon eux, ce ne sont pas les premiers êtres comme la Nuit, le Ciel, le Chaos, l'Océan, mais Zeus. Ces poètes, cependant, sont amenés à s'exprimer de la sorte seulement parce qu'ils croient que les principes directeurs du monde sont changeants ; ceux mêmes d'entre eux qui ont mêlé la philosophie avec la poésie, en ce qu'ils n'usent pas toujours de mythes, tel Phérécyde et certains autres, posent le souverain Bien comme premier agent [17] générateur.... [a] ».

[a] ARISTOTE, *Métaphysique*, Librairie philosophique Vrin, traduction J. TRICOT, Paris, 1933.

Un des *Problèmes du Symposion* de Plutarque s'occupe de savoir lequel existe le premier, de l'œuf ou de l'oiseau, question dont l'importance philosophique est infiniment plus grande qu'on ne le supposerait au premier abord. Pour étayer la théorie de l'œuf premier venu, un des invités au banquet cite une « histoire orphique sacrée » (Plutarque, *Quaest. Conv.*, 2, 3, 1) et c'est seulement une autre façon de poser la question : selon les Orphiques, en effet, la Perfection n'existait pas au début des temps ; en d'autres termes « ce qui était en puissance » précéda dans le temps « ce qui était en acte ». Une philosophie qui s'appuyait sur les *logoi* orphiques devait immanquablement différer de celle d'Aristote sur ce point fondamental.

NOTES DU CHAPITRE VII

1. En essayant de comprendre les doctrines pythagoriciennes, j'ai été particulièrement aidé par deux articles du professeur CORNFORD, Mysticism and Science in the Pythagorean tradition, *Class. Quarter.*, 1922 et 1923. Ces articles constituent le résumé le meilleur et le plus commode à consulter.

2. Cf. sur ce point les intéressantes spéculations de R. EISLER, *Orpheus* (Teubner, 1925), p. 68 et suiv., et surtout une citation de JAMBLIQUE, p. 68, note 5 (*Vit. Pythag.*, 64).

3. V. MACCHIORO, *Eraclito, nuovi studi sull'Orfismo*, Bari, 1922. MACCHIORO a malheureusement voulu écrire en anglais un résumé de sa discussion : *From Orpheus to Paul*, Constable, 1930, p. 169 et suiv. Ce résumé consiste en des assertions dogmatiques et parfois en de mauvaises interprétations de textes ; par exemple, cet extrait d'ARISTOTE (*Met.*, A, 987 *a*, 29 et suiv.), et PLUT., *De def. orac.*, 415. Voici ce dernier passage : « Je vois la doctrine stoïcienne de conflagration finale en train de contaminer les textes d'Hésiode, comme elle l'a fait pour ceux d'Héraclite et d'Orphée » et MACCHIORO commente ainsi la citation : « Plutarque attribue la destruction finale du monde par le feu à la fois à Orphée et à Héraclite.... » Il est bon d'ajouter que dans le livre italien la question est traitée plus objectivement.

Dans sa revue de l'ouvrage de MACCHIORO (*Class. Rev.*, vol. 36, 1922, pp. 30 et suiv.), A. W. PICKARD-CAMBRIDGE exprime l'espoir que quelqu'un « qui s'est spécialisé dans l'étude des anciens philosophes grecs et surtout dans l'importante *Quellenkritik* entreprendra la tâche de faire la critique de cet ouvrage ». Cela ne saurait être traité ici ; mais l'exposé du problème peut fournir une base (et peut-être même un encouragement) pour de futures recherches.

4. C'est l'interprétation de BURNET, mais il y a un doute sérieux concernant le sens du grec. Cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hell.*, v. 2, 1932, p. 209, note 2.

5. BURNET donne cette acception : « Les vivants et les morts sont toujours en train d'échanger leurs places comme les pions au jeu de dames d'un enfant (fr. 78 et 79) (*Early Gr. Philos.*, 3, p. 154) et n'en dit pas davantage à ce sujet.

6. C'est au moins ce que prétend MACCHIORO. Il va trop loin lorsqu'il dit qu'une explication comme celle de CAMPBELL est impossible (CAMPBELL, *Theaetetus*, p. 244 : Au moment où la flèche quitte l'arc, les mains font un mouvement de traction en sens inverse l'une de l'autre et impriment ce mouvement aux différentes parties de l'arc — cf. PLATON, *Rép.* 4, 439 et le son si suave de la lyre est dû à une tension semblable) — mais le sens

qu'il donne à ce passage se rapporte mieux à la fois à l'arc et à la lyre.

7. Pour une discussion plus étendue de ces objections, voir une longue note de ROHDE (*Psyché*). Alors que ce livre était déjà sous presse la dernière monographie de M. A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes pré-socratiques*, Paris, 1934, me tomba sous la main *. Après une longue et très persuasive discussion, M. DELATTE conclut que non seulement le langage d'HOMÈRE, mais ses idées mêmes sont inspirées par des courants mystiques contemporains, et il montre de plus qu'il n'est pas nécessaire pour avoir cette opinion de recourir à la moins probable des interprétations de MACCHIORO au sujet des fragments. Les pages 12 à 21 de cette monographie peuvent dorénavant constituer un point de départ pour toute étude concernant la pensée d'HOMÈRE et ses rapports avec le mysticisme de son temps.

8. Parménide en tant que Pythagoricien. Cf. *Psyché*, ROHDE, et aussi la note 30 « *Critique des Pythagoriciens* », CORNFORD, *Class. Quart.*, 1933, p. 106. Pour le langage, indice de connaissances sur la religion orphique, cf. DIETERICH, Diké, *Kl. Schr.* (Teubner, 1911), 413 ; KERN, *Orph.*, 50 ; *De theog.*, 12, *O. F.*, p. 196 ; GRUPPE, *Suppl.*, 708 « *Daimon* » ; E. PFEIFFER, *Stud. zum Sterngl.* Στοιχεῖα, 2, 1916, p. 126 ; discours aux mortels comparés avec les fr. orphiques, CORNFORD dans la *Class. Quart.*, 1933, p. 100, note 2.

9. Par F. M. CORNFORD, qui s'élève contre les opinions antérieures de BURNET et d'autres, cf. *Cambridge Ancient History*, vol. IV, pp. 563 et suiv.

10. Il n'est indiqué nulle part qu'ANAXAGORE ait dit qu'il y avait des hommes dans la Lune ; DIOGÈNE LAERCE rapporte qu'il a parlé une fois de demeures (οἰκήσεις), mais ce passage doit être considéré par rapport au contexte et comparé avec d'autres *testimonia* touchant la Lune. Les passages sont ceux-ci (KERN en parle, mais ne les cite pas) :

I. *Aet. Plac.*, 2, 25, 9 (DIELS, *Dox.*, 356) : « Anaxagore et Démocrite disent que la Lune est un solide incandescent contenant des plaines, des montagnes et des ravins. »

II. Saint HIPPOLYTE, *Réfut.*, I, 8 (*Doxo.*, 562) : « Le Soleil, la Lune et les étoiles sont des pierres de feu.... Il déclara que la Lune est d'une nature analogue à la Terre et contient des plaines et des ravins. »

III. DIOG. LAERCE, 2, 8. (Il disait que) « la lune contient des demeures et de plus des chaînes de montagnes et des ravins. »

IV. Schol. APOLL. RHOD., 1, 498 : « Le même Anaxagore dit que la Lune est une terre plate ; le lion de Némée (δοκεῖ) est considéré comme étant tombé de là-haut. » ANAXAGORE croyait, à ce qu'il semble, que la Lune est faite de la même substance que la Terre, mais est brûlante. Nous savons bien aujourd'hui que dire de la Lune qu'elle ressemble à la Terre et possède des montagnes et des ravins n'équivaut pas à la déclarer habitée. DIOGÈNE, ou l'auteur qui le renseigne, prit sans doute la liberté inconsidérée d'ajouter des « demeures » à la liste et cela même impliquerait seulement que la Lune est « habitable » et non « habitée ». Selon toute probabilité, cependant, ANAXAGORE croyait la Lune trop chaude pour qu'on y vive, quoique pas assez brûlante pour briller de sa propre lumière (cf. *Aët.*, 2, 30, 2, DIELS, *Doxogr.*, 361 (ANAXAGORE ne savait pas seulement que la Lune empruntait la lumière au Soleil, mais il avait découvert la vraie explication des éclipses). Il était très au courant de la température assez basse nécessaire à la vie. Cf. AET., 2, 8, I DIELS, 337 : « Anaxagore croyait que l'univers, à sa naissance, se pencha vers le Sud, de manière à ce que certaines parties du monde fussent habitables et d'autres inhabitables, étant donné que certaines étaient devenues froides, d'autres brûlantes, d'autres tempérées. » Il est peu probable que l'homme qui écrivait ces choses prît à la théogonie orphique l'idée que la Lune était habitée.

Le nº IV est utilisé par KERN pour prouver par les mêmes moyens qu'ANAXAGORE se serait servi d'une théogonie due à ÉPIMÉNIDE, puisqu'il y a quelques lignes attribuées à ce dernier par ÉLIEN (*De natura anim.*,

12, 7 ; KERN, *De theog.*, 64, p.74), qui disait que le lion de Némée venait de la Lune ; mais est-ce qu'ANAXAGORE l'a dit lui-même ? Je crois que la seule chose que le scoliaste attribue à ANAXAGORE est d'avoir dit que la Lune était plate ; on trouve cette idée dans la mythologie, dit-il, en effet, car il y a une histoire (δοκεῖ) qui raconte que le lion de Némée en vint. Voici la citation en grec : τὴν δέ σελήνην ὁ αὐτὸς 'Α. χώραν πλατεῖαν ἀποφαίνει, ἐξ ἧς δοκεῖ ὁ Νεμεαῖος λέων πεπτωκέναι.

11. L'ouvrage de M. BOCK, *De Aeschylo poeta Orphico et Orphico-Pythagoreo* (Gênes, 1914), a été très bien résumé par SCHMIDT-STAEHLIN dans les *Geschichte der Griech. Lit.*, 6, par un seul mot : *unreif*.

12. Quant à la date de ce discours *, qui n'est sans doute pas postérieur à la période alexandrine et certainement pas antérieur aux Néoplatoniciens, cf. KERN, *De theog.*, 37. Pour la citation, cf. KERN, *ib.*, et HARRISON, *Proleg.*, 3, 506, et sur Diké en tant que déesse orphique, cf. aussi DIETERICH, *Kl. Schr.*, p. 412.

13. PINDARE, *Ol.*, 5, 24 ; *Isth.*, 5, 14 ; *Pyth.*, 2, 34 (cf. *Isth.*, 8, 13) ; 3, 59 ; *Ol.*, 1, 35 ; cf. HARRISON, *Proleg.*, 3, p. 476.

14. Cf. aussi la discussion sur les *Crétois* du ch. VI ; sur les vues religieuses d'EURIPIDE, voir *Psyché* de ROHDE.

15. Pour une analyse complète de la nature du mythe de PLATON et leurs rapports avec la philosophie, voir l'excellente étude de P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon* (Paris, 1930), très recommandée, et qui contraste agréablement avec tout ce qui a été écrit sur ce sujet.

16. A condition, toutefois, que cette philosophie soit au courant de toutes les implications de l'Orphisme, comme ARISTOTE lui-même en était instruit lorsqu'il critiquait cette doctrine.

17. PHÉRÉCYDE DE SYROS était contemporain d'ANAXIMANDRE, mais plus jeune que lui, et était le maître de PYTHAGORE. Il plaçait Zeus avec Chronos et Chthonia (le Temps et la Terre) au début de la cosmogonie et s'attira ainsi ce rare éloge d'ARISTOTE.

CHAPITRE VIII

ORPHÉE
DANS LE MONDE HELLÉNISTIQUE ET GRÉCO-ROMAIN

Pour tenter de comprendre l'extension de l'Orphisme dans le monde post-classique, autant qu'il nous est possible, il est indispensable de rappeler quelques vues générales concernant les conditions toutes différentes de la vie, et leurs conséquences pour l'histoire de la religion [1]. Nous avons vu que l'Orphisme était un système de croyances dont la portée était universelle, parce qu'il s'adressait à tout homme en tant qu'individu ; nous avons aussi constaté que cette caractéristique était tout le contraire d'un élément social et formait un contraste très grand avec l'esprit dominant de la religion hellène, religion qui avait pour base la conception politique grecque, celle de la cité-état. Nous arrivons maintenant à une période qui sera plus propice à l'expansion de l'Orphisme, que cette religion en profite ou non ; l'obstacle créé par le fait de la cité-état n'existe plus : « L'homme en tant qu'" animal politique ", dit notre meilleure autorité en matière de civilisation hellénistique, l'homme en tant que partie de la " polis " ou cité-état indépendante, a disparu avec Aristote ; et avec Alexandre va naître l'homme en tant qu'individu. » Prenant conscience de son individualité, cet homme demande deux choses à sa philosophie ou à sa religion : d'abord une règle de vie qui lui sera personnelle, puis une définition de ses rapports avec ses pareils ; il considère maintenant les autres hommes non comme apparentés par le sang, ni même comme ses concitoyens, mais comme étant, ainsi que lui-même, membre du même univers habité (*oikouménè*). C'est pourquoi cette période connut une rapide floraison d'idées de fraternité humaine dans la cité universelle ; des idées dont notre même source attribue la paternité à Alexandre [2]. Les Stoïciens donnèrent encore plus d'importance à ces vues, et Marc-Aurèle les exprima sous une forme saisissante : « Le poète a dit " chère cité de Cécrops ", et toi, ne veux-tu pas dire : " Chère cité de Zeus " ? »

Voilà donc un des changements engendrés par le nouvel ordre de choses. Mais les conquêtes d'Alexandre, la fondation par ses successeurs de royaumes disséminés partout dans le monde grec et même plus à l'Est, plus tard l'apparition de Rome, tous ces faits eurent un autre résultat, qui, en ce qui concerne notre étude, fut encore plus important. Jusqu'au IVe siècle, malgré quelques

tentatives isolées pour importer des cultes du dehors (il s'agissait généralement d'étrangers qui essayaient d'acclimater leurs cultes sur le sol grec), l'esprit religieux grec était, en général, très insulaire. Les Grecs aimaient leur pays, ils ne le quittaient que lorsque la guerre ou le commerce l'exigeaient, et y revenaient toujours avec joie ; depuis deux siècles au moins, leur culture était supérieure à celle de leurs voisins barbares, et ils étaient bien protégés par leur propre vitalité contre l'infiltration de cultes et de dogmes étrangers. Sous les successeurs d'Alexandre, cependant, toute l'existence fut transformée. Les Grecs devaient servir en pays étranger et il leur fallait passer presque toute leur vie en dehors de la Grèce. Il s'ensuivait beaucoup de mariages avec des étrangères et la fondation de familles mi-grecques mi-orientales sur le sol de l'Orient. En même temps dans la Grèce même l'extension rapide du commerce amenait l'installation de marchands étrangers ; ils formaient des groupes organisés et continuaient de pratiquer leur religion à la façon traditionnelle de leur pays. Le Grec avait l'esprit curieux, il ne manqua pas de s'intéresser à ces nouveaux cultes, il fut même souvent attiré par eux, et ses tentations à ce sujet ne firent que croître. En Orient c'étaient les Grecs qui formaient la classe dirigeante, et leur langue s'imposait aux dialectes du pays, même pour les besoins du culte, si bien que les dieux orientaux étaient, au moins superficiellement, sous la domination grecque. Helléniser ces religions aurait pu être un but politique, mais les Grecs n'étaient nullement fanatiques et l'hellénisme acquis des religions étrangères n'était rien de plus qu'un vernis. La vieille idée d'identifier les dieux grecs à d'autres dieux étrangers remonte à Hérodote et était devenue, depuis, un phénomène fréquent ; Dionysos-Osiris fut bientôt suivi par Zeus-Hélios (Baal), par Artémis-Anaitis, Aphrodite-Astarté et ainsi de suite ; il serait faux de croire que la nature première de ces divinités syriennes ou perses était entièrement supplantée du fait qu'elles portaient un nom grec. Les influences réciproques des religions grecques et orientales, le résultat de l'expansion politique, donnèrent une force considérable au syncrétisme ; le syncrétisme commença généralement par identifier des divinités particulières à différents endroits et qui ont à peu près les mêmes fonctions : c'est ainsi que se forme le monothéisme, c'est-à-dire la conception que tous les nombreux dieux des croyances antérieures ne sont qu'un seul et même dieu portant des noms différents. L'empereur Alexandre Sévère avait, dit-on, l'habitude de prier chaque matin dans son *lararium* devant les statues d'Apollonius de Tyane, du Christ, d'Abraham et d'Orphée aussi bien qu'il invoquait ses prédécesseurs déifiés et

hujusmodi ceteros (Kern, *Test.*, 147). Quant à l'envers de ce tableau, c'est-à-dire l'afflux des divinités étrangères sur le sol grec, nous voyons qu'au IVe siècle il fut permis aux étrangers venus d'Égypte ou de Chypre et résidant à Athènes de pratiquer le culte de leurs dieux nationaux, Isis et l'Aphrodite sémitique. A une cérémonie dédicatoire du IIIe ou du IIe siècle avant J.-C., on mentionne Isis à Érétrie, et Sarapis aussi est importé dans le pays grec vers le IIIe siècle, on peut suivre les progrès de son culte à Délos ; au milieu du IIIe siècle ce n'était encore qu'une dévotion privée, au IIe siècle ce culte est officiellement admis. Cybèle la Phrygienne avait été connue des Grecs longtemps auparavant, et, à la fin du IIIe siècle, elle avait été rejointe sur le sol grec par Mèn, autre divinité de ce même pays. Aux IIIe et IIe siècles avant J.-C. la déesse syrienne Atargatis connut aussi une certaine vogue dans plusieurs parties de la Grèce ; les dieux comme les hommes devenaient cosmopolites [3].

Deux phénomènes religieux accompagnent ces influences réciproques et cette confusion des cultes : l'universalité et le syncrétisme, deux conditions favorables à l'Orphisme, la première pour des raisons déjà citées, la seconde parce que l'Orphisme était déjà dans la voie du monothéisme. Au fond de leur cœur les Orphiques adoraient Dionysos, et Dionysos seul ; il prit bien des formes, assuma bien des fonctions, adopta bien des noms, Phanès, Dionysos, Hadès. Il était particulièrement facile aux Orphiques, comme il l'avait toujours été pour les religions anciennes, de dire aux autres cultes : « Vous adorez en réalité le même dieu, mais sans comprendre sa vraie nature. » L'Orphisme et d'autres religions à mystères auraient pu emprunter les paroles de saint Paul : « Celui que vous adorez dans l'ignorance, Celui-là, je vous le révèle. » En plus de l'universalité et du syncrétisme, un troisième signe marquait le nouvel esprit du temps ; c'était, en réalité, une autre forme de cette mise en valeur de l'homme comme individu, et cela contribua aussi beaucoup à favoriser l'Orphisme. C'était la multiplication des religions à mystères et la sympathie croissante qu'elles suscitaient. L'homme prenait conscience de son âme en tant qu'entité individuelle, et c'était là une disposition que l'Orphisme avait fait naître en un temps où bien des intérêts divers sollicitaient l'attention humaine. Nombre de ces intérêts avaient disparu par la force des circonstances et les hommes se retrouvaient vis-à-vis d'eux-mêmes. Au milieu de tant de transformations, il était naturel que des aspirations jusque-là à demi étouffées émergeassent de l'inconscient, et beaucoup de ces aspirations ne pouvaient être satisfaites que par une forme quelconque de religion à mystères, comportant l'affirmation d'une

personnalité plus noble et la promesse d'une vie bienheureuse dans l'au-delà. Mais il faut ici montrer de la prudence. Le professeur Nock a récemment souligné que l'adepte d'un culte à mystères ne participait pas nécessairement toujours à ces mystères. L'initiation n'était pas une formalité indispensable, mais bien un acte de piété particulière et était souvent très coûteuse ; cependant, sans exagérer, nous pouvons parler des « religions à mystères de la période hellénistique » comme étant vraiment une particularité de ce temps et nous pouvons dire que ces croyances apaisaient un besoin nouveau et en même temps le favorisaient. Ces cultes jusqu'alors inconnus étaient plus proches de l'Orphisme que d'Éleusis ; ils réclamaient en effet parfois non seulement la participation aux cérémonies rituelles, mais la consécration de l'initié au service de la divinité, et cela pour toute sa vie. Et cette consécration pouvait exiger un ascétisme aussi rigoureux que celui des Orphiques.

Notre connaissance des éléments religieux de cette époque nous en offre un tableau qui est constamment agrandi ou modifié par de nouvelles découvertes documentaires, ainsi que par la masse sans cesse accrue de l'érudition moderne. J'ai voulu présenter, en une large esquisse, deux ou trois de ces éléments et je les ai choisis tels qu'ils soient en même temps d'une authenticité incontestable et d'un intérêt suffisant pour notre étude. Nous avons vu que bien des conceptions essentielles de l'Orphisme étaient, à l'âge classique, sinon inconnues, du moins peu répandues ; elles étaient en opposition avec l'esprit classique, puis, dans un temps nouveau, elles firent partie de l'atmosphère religieuse normale. Étant donné les circonstances, deux alternatives se présentaient : les hommes pouvaient se tourner vers les enseignements d'Orphée, y découvrant enfin le baume que réclamaient leurs âmes ; l'Orphisme, dans ce cas, deviendrait pour la première fois un grand mouvement populaire ; ou bien par la multiplicité des cultes nouveaux, l'Orphisme serait étouffé par l'afflux des autres croyances. La pensée d'Orphée avait assez de force pour subsister jusqu'en un temps où les hommes seraient enfin mûrs pour recevoir son message, et à ce moment elle se trouverait peut-être supplantée par des doctrines rivales, aux conceptions analogues, et qui tendraient, moitié à satisfaire, moitié à susciter les besoins mystiques dans les âmes.

La documentation ne nous permet pas de juger exactement quelle est de ces deux alternatives celle qui, finalement, est conforme à la réalité des faits. A priori, c'est la seconde qui est la plus vraisemblable, tout au moins si l'Orphisme n'avait pas dégénéré, puisqu'il n'a jamais réussi à gagner les masses. Les

mystères de Cybèle, d'Isis ou d'Adonis ne paraissent avoir fait appel d'une façon aussi exigeante ni à l'intelligence de leurs fidèles, ni à leurs facultés de compréhension en matière de dogmes. Mais avant de tenter de trancher cette question d'après ces points de vue généraux, rapportons quelques témoignages vrais qui demandent à être étudiés.

Le fait le plus frappant est qu'en cette période post-classique la « conspiration du silence » a pris fin en ce qui concerne Orphée. Je ne parle pas encore des citations orphiques qui abondent chez les Néoplatoniciens, nous y reviendrons un peu plus tard. Nous avons vu qu'on trouvait de temps à autre dans la période classique des allusions ou des références à Orphée, Platon en particulier le cite assez souvent. Ce que j'ai été tenté d'appeler la « conspiration du silence » porte sur les rites orphiques. A l'exception d'un passage assez peu clair d'Hérodote (2, 81) [4], le classicisme ne nous fournit aucune mention explicite des cérémonies orphiques. Mes lecteurs se rappellent combien de fois Platon, par exemple, s'est servi de ce terme vague et irritant « les initiés » et par combien de détours laborieux nous sommes arrivés à conclure qu'il s'agit bien là des Orphiques. Mais les auteurs de la période gréco-romaine* ne ménagent pas les références très claires aux cérémonies orphiques, initiations ou rites, aussi bien qu'aux textes. Pour citer quelques exemples, Plutarque, racontant la vie de César (ch. 9), décrit les rites de la *Bona Dea* : « Les femmes se livrent seules à des cérémonies où l'on dit qu'elles imitent les rites orphiques. » Lactance (*Div. Instit.*, I, 22, 15, 17 ; cf. Kern, *Test.*, 99) attribue à Orphée le fait d'avoir introduit les rites de Dionysos en Grèce, et poursuit « *Ea sacra etiamnunc Orphica nominantur, in quibus ipse postea dilaceratus et carptus est* » (*Ipse* représente probablement Orphée et non Dionysos ; mais l'écrivain chrétien, connaissant la légende sur la mort de Dionysos, peut avoir mal interprété ce qu'il avait entendu raconter des rites) ; Cicéron, *De natura deorum*, 3, 58 ; (cf. Kern, *Test.*, 94), énumérant les diverses formes prises par Dionysos, parle de *cui sacra Orphica putantur confici.* Au début d'un récit sur Antisthène, Diogène Laërce dit (6, 4) : « Un jour qu'il était initié aux mystères orphiques.... » (Voir aussi, à ce sujet, le début du chapitre II du présent ouvrage et les inscriptions des feuilles d'or concernant Cecilia Secundina.)

Ce sont là des formes de documentation qui n'ont pas d'équivalent dans la littérature des VIe, V^e^, IVe siècles avant J.-C. Aussi pouvons-nous difficilement comprendre les vues de F. Cumont lorsqu'il dit (*Religions orientales*, 1929, p. 303) : « Or, l'Orphisme est un mouvement mystique... qui, pour les contemporains

d'Auguste, appartenait à un passé lointain. » La remarque du professeur Nock nous semble même étrange : « L'Orphisme n'était plus une force comme il en avait été une au VIe siècle avant J.-C. : son esprit de prosélytisme s'était affaibli, prenant une forme souterraine » (*Essays on the Trinity*, etc., p. 63). Il semblerait bien plutôt, à mon avis, qu'à l'époque classique l'activité religieuse des Orphiques, se distinguant de leur tradition littéraire, émerge enfin à la surface des influences grecques, après avoir mené une vie souterraine évidente dans la Grèce classique. Il nous faut encore citer cette phrase de Cumont : « Ce vieux fonds de croyances avait été transformé au cours des siècles par bien des apports étrangers à son essence primitive », mais c'est là une opinion invérifiable en ce qui concerne les rites orphiques, étant donné que dans les textes existants, qui sont de l'âge classique, les rites orphiques ne sont pas mentionnés du tout. A l'époque gréco-romaine, on en fait au moins état, et nous possédons en tout cas le témoignage d'un apologiste chrétien sur le fait que ces rites comprenaient un *sparagmos* ; de cela nous étions persuadé, mais nous devons avouer que c'était pour nous le résultat d'une simple déduction.

En descendant des certitudes aux possibilités, nous dirons qu'un des signes distinctifs de ce temps nouveau fut l'extension et l'importance prises par des sociétés ésotériques particulières, dont beaucoup étaient dionysiaques (Nock, *Essays*, etc., 65). Maintenant que nous avons vu comment les rites orphiques étaient connus à l'époque post-classique, nous pensons qu'il fut au moins possible que certaines de ces sociétés aient été « adonnées à l'Orphisme », pour nous servir d'un terme souvent employé par Plutarque (*Vit. Alex.*, 2 ; *Quaest. Conv.*, 2, 3, 1). Cette dernière citation de Plutarque montre que la « vie orphique » était toujours en honneur ; dans le passage où elle est prise, il est question d'œufs : un des invités ayant dit qu'il ne mangeait plus d'œufs depuis un certain temps, on le taxe de s'être « adonné à l'Orphisme ». Sur la nature des rites, nous n'en savons pas plus qu'à la période classique, et nous en savons nous-mêmes si peu qu'il n'est pas possible de discuter sur ce sujet ; pas plus que nous ne pouvons chercher à savoir s'ils se sont modifiés, puisque nous n'avons que de rares renseignements sur leur forme initiale. Par analogie, on peut supposer qu'ils demeurèrent à peu près ce qu'ils étaient. Et, malgré les ressemblances de fond qui reliaient l'Orphisme aux autres religions à mystères venues se partager la dévotion du monde hellénistique, il ne semble pas que tous ces cultes se soient fait beaucoup d'emprunts mutuels. On peut citer comme exception le culte de Mithra et de Cybèle, mais il

existait là des circonstances particulières, et il n'y a sans doute pas beaucoup d'exemples semblables [5]. Cependant il est bon de signaler ici deux reliefs * qui témoignent du syncrétisme existant entre les théologies orphique et mithriaque. La première de ces sculptures date du IIe siècle avant J.-C. et montre un adolescent ailé dont un serpent entoure le corps, et ayant à sa ceinture les têtes d'un lion, d'un bélier et d'une chèvre. Il paraît sortir d'un œuf dont la moitié inférieure est sous ses pieds et l'autre au-dessus de sa tête. Autour de lui s'enroule une banderole en forme d'ellipse portant les signes du zodiaque et à chaque coin du relief se voient des têtes représentant les quatre vents. Cette sculpture a été identifiée par R. Eisler comme représentant Phanès, et par A. Boulanger, avec peut-être plus de vraisemblance, comme étant le Zrvàn mithriaque portant les attributs de Phanès. On peut lui comparer un autre relief provenant de Borcovicum (maintenant Housesteads dans le Northumberland), qui montre Mithra naissant d'un œuf (voir pl. 12 et 13) [6].

Est-il vrai que les rites et mystères divers, malgré leur proximité, se soient, à la période classique, préservés de toute influence réciproque ? Il est difficile d'être catégorique à ce sujet, mais en tout cas ce n'est certainement pas vrai de la littérature sacrée. Nous avons dit que le syncrétisme et le mélange des traditions religieuses étaient à l'ordre du jour. Parfois, il n'existait même pas de tradition littéraire pour servir de base aux nouvelles idées, si ce n'est comme un prétexte très apparent. La littérature hermétique, ainsi appelée d'après le dieu égyptien Thoth, que les écrivains hermétiques nomment Hermès Trismégiste et dont ils prétendent traduire les œuvres, présente un mélange très hellénistique de religion et de philosophie dans lequel les éléments grecs et égyptiens sont associés, non seulement entre eux, mais à bien d'autres, dont des éléments hébreux et chrétiens. Dans une ambiance semblable, toute littérature sacrée déjà existante devait fatalement souffrir ; nous en trouvons un exemple frappant dans la littérature orphique : un courant de sympathie la rapprochait des idées religieuses et philosophiques de l'époque. Avec un certain nombre de fausses interprétations d'un côté, et pas mal de judicieuses interpolations de l'autre, on pouvait arriver à présenter l'Orphisme comme tout à fait en accord avec les idées à l'ordre du jour, qu'elles fussent stoïco-panthéistes, judéo-monothéistes ou mystiques inspirées du Pythagorisme, ou encore éprises de Platonisme. C'était une tentative qui en valait la peine ; toutes ces doctrines étaient désireuses de se réclamer de l'antiquité imposante due à une origine homérique ; et en ce temps de post-classicisme on n'allait pas s'enquérir trop à fond

d'une généalogie remontant à un héros antique ou à un poète théologien. Dès cette période gréco-romaine, les Anciens eux-mêmes découvrirent que c'était là un procédé classique en usage dans plusieurs « écoles » philosophiques. Cicéron fait, à ce sujet, des remarques intéressantes sur les pratiques du stoïcien Chrysippe qui, dit-il (*De nat. deor.*, 1, 15, 41), fabriqua lui-même une théologie stoïcienne : « *In secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerit : ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur* » (cf. Eisler, *Orph.*, 1925, p. 75, note 2).

C'est ainsi que les apologistes chrétiens parlent fréquemment d'un « *Testament* » d'Orphée (titre qui — et ceci est significatif — ne paraît pas dans la liste que Suidas donne des œuvres d'Orphée), où les anciens théologiens avaient écrit une palinodie, niant qu'Orphée ait reconnu les nombreuses divinités païennes et célébrant le seul vrai Dieu [7]. Ce poème, ou tout au moins les parties qui en montrent les tendances monothéistes, était un faux, conçu en vue des intérêts juifs ou chrétiens et eut une grande utilité pour la critique des textes. Dans l'*Exhortation aux Gentils*, dont l'auteur supposé est Justin, l'introduction est celle-ci (*O. F.*, p. 255) : « Si quelque répugnance, ou quelque ancienne superstition venant de vos aïeux vous empêche encore de lire les prophéties des saints, par lesquelles il vous sera possible d'apprendre qu'il n'existe qu'un seul Dieu (ce qui est le premier point de la vraie religion), tout au moins pouvez-vous en croire le témoignage de celui qui vous instruisit autrefois dans la science des nombreuses divinités, mais qui, dans la suite, trouva bon d'écrire une profitable et nécessaire palinodie. Croyez-en Orphée, je vous l'assure. » Cyrille, *Contre Julien* (*O. F.*, 245) parle ainsi : « On dit d'Orphée, fils d'Œagre, qu'il était le plus superstitieux des hommes et qu'il anticipa sur la poésie d'Homère, c'est-à-dire qu'il lui était antérieur dans le temps, et qu'il composa des chants et des hymnes en l'honneur des faux dieux et n'en obtint pas peu de gloire ; on nous dit qu'ensuite il condamna son propre enseignement, comprenant qu'il avait sûrement abandonné le droit chemin pour errer loin de la bonne voie, et qu'il s'employa à de meilleures fins au lieu du mensonge, et parla en ces termes de Dieu.... »

J'en ai déjà dit suffisamment sur les Néoplatoniciens pour rendre clair l'usage intensif qu'ils firent de la littérature orphique. Ce n'est pas ici l'endroit d'entrer dans le détail de leur interprétation, cela nous entraînerait à exposer toute la philosophie néoplatonicienne. On n'éclaircira sans doute jamais la

question de savoir jusqu'à quel point les poèmes utilisés par eux faisaient partie de l'ancienne tradition orphique ; nous avons déjà envisagé ce problème au chapitre IV du présent ouvrage, autant qu'il était nécessaire de le faire dans le cadre de notre étude. Il est en somme peu probable que les poèmes mêmes furent transformés ou falsifiés par les Néoplatoniciens, de manière à former une base à leurs propres doctrines. Il n'y eut sans doute dans la suite que peu d'interpolations néoplatoniciennes dans les passages d'inspiration monothéiste insérés par des Juifs ou des Chrétiens. Si je parle ainsi, c'est parce que j'ai observé les méthodes arbitraires et sans scrupules, en même temps que fort habiles, qui sont celles des Néoplatoniciens dans l'interprétation des poèmes. Ils étaient assez ingénieux pour tirer des passages où rien de semblable n'est indiqué une comparaison entre le Monde Intelligible et le Monde Sensible, ou une allusion à l'Un ineffable et inconcevable ; ils n'avaient donc guère besoin d'inventer de nouveaux vers afin d'exposer leur doctrine ; ils retiraient aussi un certain profit du fait de s'en tenir aux textes antiques, ils annexeraient ainsi en citant Orphée toute l'autorité d'une ancienne tradition ou d'une tradition considérée comme ancienne.

C'est à cette époque et presque certainement à un moment assez avancé dans la période impériale romaine que se situent certains poèmes ou suite de poèmes attribués à Orphée et qui nous sont parvenus intacts. Ce sont les *Argonautiques*, les *Lithiques* (traité sur les vertus magiques des pierres précieuses) et les *Hymnes.**

Les *Hymnes* d'Orphée, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, méritent d'être étudiés davantage [8]. Le recueil comprend plus de huit cents courts poèmes ou hymnes adressés chacun à une divinité particulière, ou parfois à une même divinité avec une épithète différente. Presque tous indiquent après le titre l'offrande appropriée au dieu auquel l'hymne est adressé ; il s'agit généralement d'une sorte d'encens, myrrhe, résine odoriférante, storax, pavot, etc. Un sous-titre est parfois ajouté comme « A Musée, *Télétai* » et les hymnes mêmes sont précédés d'une dédicace à Musée dans laquelle Orphée promet de leur enseigner la prière et la *thyépolia* (offrande, sacrifice). Ce mot rappelle le langage de Platon ; lorsqu'il parle des charlatans qui offrent des sacrifices, θυηπολοῦσι, selon les instructions des livres de Musée et d'Orphée. Dans le meilleur manuscrit des *Hymnes* le mot *thyépolikon*, écrit en abrégé, est ajouté en marge au début de la dédicace et de la prière, et lorsque Suidas place le nom dans la liste qu'il donne des œuvres d'Orphée, il doit se rapporter à cette suite d'hymnes (cf. *O. F.*, pp. 299 et 318). Ce recueil a un

intérêt remarquable. C'est probablement le véritable livre de prières en usage dans les sociétés païennes, et c'est donc un spécimen d'une chose qui était relativement commune dans l'antiquité, mais qui est assurément très rare aujourd'hui. Lobeck, il est vrai, émit l'opinion que ce n'était qu'une composition littéraire due à un érudit, et écrite dans son bureau, mais cette idée a été généralement abandonnée, surtout grâce aux recherches de A. Dieterich (cf. *De hymnis orphicis*, Marburg, 1891) et de O. Kern. Il est impossible de croire maintenant que Lobeck a dit vrai. Si nous considérons donc ces hymnes comme ayant été écrits à l'usage d'une société religieuse qui exista véritablement, nous est-il possible d'affirmer que ce fut là une société orphique ? Avant de répondre à cette question, nous allons analyser de plus près à la fois la nature de ces hymnes, et le sens que cette expression « société orphique » put avoir au temps où les hymnes furent écrits (ce ne peut guère être avant la naissance du Christ).

Les hymnes valent d'être étudiés en détail, mais nous ne pouvons faire ici que des observations d'ensemble. Chaque hymne comporte, dans sa partie principale, une série d'épithètes ou d'expressions de louange adressées à la divinité et se termine par une courte prière : cette prière demande tantôt des bénédictions, l'abondance, la paix et la santé, tantôt c'est un appel au dieu pour qu'il apparaisse devant les *mystai* sous sa forme la plus aimable. Ces prières sont très variées. L'une d'elles (61, Abel) demande une « juste compréhension » des choses : « Daigne mettre un terme aux pensées impies, présomptueuses et inconstantes. » Une autre (55) expose les titres des suppliants à être exaucés : « Car je m'adresse à toi avec un cœur pieux et des paroles saintes. » La prière est souvent adaptée au caractère du dieu. Ainsi Héphaistos est invoqué seulement pour qu'il fasse « cesser la folie furieuse de l'inlassable feu » (66). A Diké, on demande un sort équitable, aux Charites la richesse, aux Nuées la pluie, à Eileithya des enfants.

Une classification des titres de ces hymnes, avec un coup d'œil jeté sur leur contenu pour juger du caractère de la divinité invoquée, ne nous donne pas grand espoir de les attribuer à telle ou telle secte religieuse ou philosophique. Le plus grand nombre des dieux fait partie du Panthéon grec ordinaire. Certains, qui sont des personnifications de phénomènes naturels, rappellent le stoïcisme ; ainsi les hymnes à la Nature, à l'Éther, aux Étoiles, aux Nuées, aux Vents. Certaines phrases semblent être également dues à des conceptions stoïciennes : par exemple, il est dit d'Héphaistos (qui dans cet hymne conserve son caractère pri-

mitif de dieu du feu) : « Toi qui habites dans les corps des mortels.... » Les sympathies des auteurs pour la religion dionysiaque sont très nettes puisqu'il y a sept hymnes adressés à Dionysos lui-même sous des noms divers (Zeus vient en second avec trois hymnes). Quatre d'entre eux trahissent une influence orphique : ils invoquent Nyx, Protogonos (appelé également Phanès et Ériképaios), les Titans et Éros, mais les hymnes à Dionysos semblent particulièrement à leur place dans ce recueil, et il n'y a en réalité pas de raison pour que les autres dieux grecs n'aient pas aussi été invoqués par les disciples d'Orphée. Des tendances orphiques semblent transparaître dans les noms de certaines divinités : Diké, Dikaiosyné, Mnémosyne, qui sont des personnifications de qualités ou de facultés. Le reste des hymnes indique une origine asiatique et en particulier anatolienne. Parmi ceux-là tous les dieux sont thraco-phrygiens : Sabazios, Sémélé, Corybas, Rhea, *Meter Théon*, pourtant Attis n'est pas mentionné. Il n'y a pas d'hymne invoquant les dieux égyptiens (bien qu'on trouve une fois le nom d'Isis), ni des dieux orientaux, à part Adonis et les divinités phrygiennes.

La société qui faisait usage de ces prières était mystique, car les fidèles parlent d'eux-mêmes comme de *mystai* et réclament la présence divine pour leurs *télétai* sacrés. D'autres termes employés dans le recueil sont *mystès néophantès*, *orgiophantès*, *mystipolos* et *boukolos*. Il faut conclure que c'était bien une société orphique, dionysiaque d'origine, et pratiquant des mystères, et qui avait Orphée pour patron. Il est utile de remarquer que la littérature de cette période post-classique, à laquelle il est bien probable que les hymnes appartiennent, fait allusion aux hymnes d'Orphée qu'on chantait dans le culte de Dionysos. Philostrate, écrivant au début du IIIe siècle de notre ère, raconte comment le prophète Apollonius de Tyane critiqua les Athéniens (Philostrate était lui-même Athénien) pour leur tenue fâcheuse aux fêtes de Dionysos. Il fut très choqué de les voir danser « leurs danses lascives au son de la flûte, au milieu de la poésie et des hymnes (*Théologia* [9]) d'Orphée, incarnant tantôt les Horai, tantôt des Nymphes et tantôt des Bacchantes » (*Vit. Apoll.*, 4, 21).

Il est peu probable que la société qui faisait usage de ces hymnes ait été orphique au sens strict du mot et qu'elle ait pratiqué l'ensemble des dogmes orphiques. Il n'existe certainement nulle part dans le recueil de référence aux croyances caractéristiques de l'Orphisme. Cela ne veut pas dire que ces fidèles aient laissé ces croyances de côté ; de courtes prières ne sont pas destinées à constituer un exposé des dogmes, mais enfin on se serait attendu à trouver là une allusion à l'espoir orphique de l'immor-

talité, par exemple dans la brève prière qui termine chaque hymne. Le recueil reflète un peu trop vivement la tendance générale de l'époque ; d'une part, les prières s'adressent à tous les dieux du panthéon grec, et, d'autre part, un syncrétisme caractéristique est discernable dans les épithètes octroyées sans discrimination à ces dieux. On ne peut passer sous silence cette dernière particularité, et cependant je m'élève contre le manque d'esprit critique qui fait souvent considérer ces épithètes comme « *epiphorematum ampullae nullo discrimine in saccum fusae* » (R. Schöll, voir plus loin, note 14). C'était là une société dionysiaque et Orphée était son saint, mais c'était aussi le produit caractéristique de ce temps ; en effet, tout cela montre bien que les idées philosophiques et surtout stoïciennes étaient familières à ces fidèles et que la tendance au syncrétisme était forte. L'absence de divinités égyptiennes, cependant, est un exemple parmi bien d'autres de la résistance orphique aux tentations venues de l'extérieur. L'Orphisme sut garder son individualité même au milieu de la confusion générale des cultes qui régnait dans tout le monde gréco-romain.

Où cette société religieuse exista-t-elle ? Selon toutes probabilités en Asie mineure. Chr. Petersen, parlant des *Hymnes* en 1868 (*Philologus*, 27, p. 413), en cite trois comme preuves que leur auteur eut certainement accès à une littérature orphique disparue, parce que les divinités invoquées, Misé, Ipta et Meilinoé étaient jusqu'alors inconnues ailleurs. Ces noms ont depuis été retrouvés sur des inscriptions provenant d'Asie mineure (Meilinoé était un autre nom d'Hécate). Des découvertes épigraphiques de ce genre étaient imprévisibles et elles dirigèrent les recherches dans une direction nouvelle. Kern attira l'attention sur ces découvertes en 1910 (*Genethliakon* für Robert, 89, 101), en tirant des déductions savantes qui reçurent aussitôt une confirmation surprenante lorsqu'on entreprit les fouilles du *téménos* de Déméter à Pergame. Kern poursuivit alors son argumentation par un article dans *Hermès* (46, 1911, 431-6) où il maintenait définitivement ses vues et disait que les hymnes avaient été réunis à Pergame et que c'est là qu'ils servaient au culte. L'audace de cette assertion provoqua naturellement une réaction de méfiance et dans le rapport qui suivit concernant les fouilles de Pergame (*Ath. Mitt.*, 37, 1912, p. 293) il fut suggéré que la provenance des hymnes n'était peut-être pas aussi directe, mais « auf einer beiden gemeinsamen Sehnsucht nach der *Soteria* überhaupt gegründet ». Le fait n'en demeure pas moins que Kern mit en évidence des preuves saisissantes, tandis que des déclarations imprécises comme celles que je viens de citer n'apportent rien d'utile. L'opi-

nion de Kern fut soutenue un peu plus tard par W. Quandt (*De Baccho* etc., p. 254).

L'enceinte du temple de Déméter à Pergame est une vaste terrasse entourée de murs qui a été bâtie au flanc d'une grande colline, et qui contient des temples, des statues, des autels, des salles et des chambres, et en un endroit une rangée de gradins qui semble avoir été destinée aux spectateurs de quelque pièce sacrée. Les inscriptions, qui s'étendent comme date depuis les premiers Attalides jusqu'à l'Empire romain, témoignent d'un culte rendu à un grand nombre de dieux. En plus des Olympiens, il est fait mention des divinités d'Éleusis [10] (ce qui explique évidemment la présence dans les hymnes orphiques de Déméter Éleusinia, Eubuleus et Dysaules) y compris Misé, divinité orphique. On voit une dédicace à Nyx, une aux Vents, et une autre à Hélios, et la série de dieux orphiques est aussi représentée par un grand nombre de personnifications d'idées abstraites. Ces inscriptions montrent bien que ce culte était mystique, car on trouve des références aux hiérophantes : *dadouchoi* et *mystai* (dadouques et mystes).

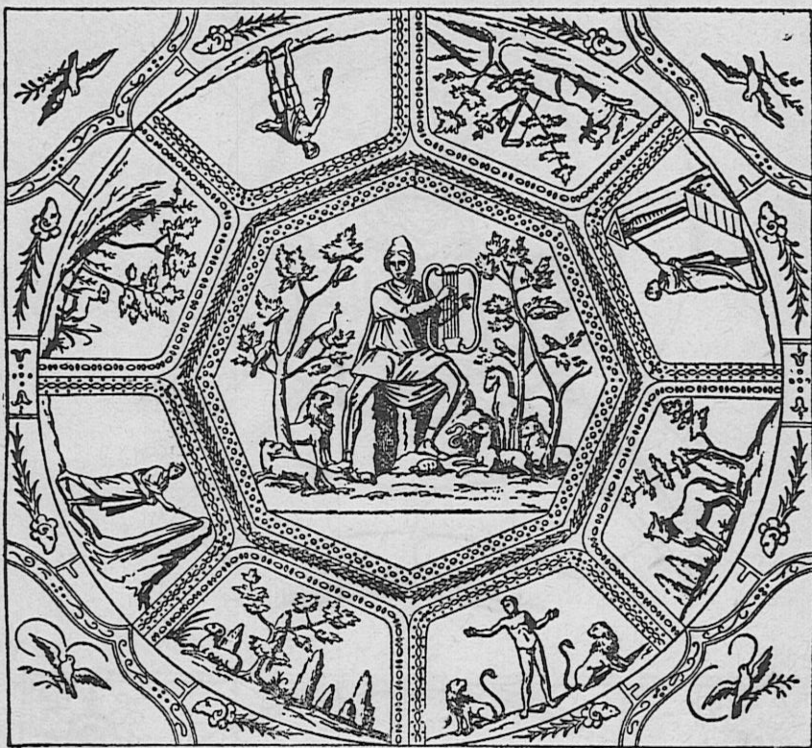
Le culte mystique de Dionysos ne se trouve pas explicitement mentionné sur les monuments de Pergame, mais il y a bien des preuves de sa présence passée en cet endroit. Une inscription est dédiée au roi Eumène par les « Bacchoi du dieu au cri sauvage ». Ce qualificatif (*euastès*) de Dionysos est une épithète poétique qu'on ne rencontre généralement pas dans une inscription, mais il est invoqué comme *euaster* dans l'hymne orphique 30*. Ailleurs, un certain personnage est célébré « parce qu'il organisa pieu sement les cérémonies et d'une façon digne de Dionysos cathégémon ». Le personnage ainsi honoré était un *archiboukolos*. Ces *boukoloi* se retrouvent dans six inscriptions trouvées à Pergame et dans d'autres provenant d'Ionie et du Pont, ce qui indique bien qu'ils avaient une sorte de fonction officielle, ou qu'ils faisaient office de prêtres. Ce mot *boukolos* signifie littéralement « bouvier », ce qui peut nous paraître bizarre, mais c'est seulement parce que nous n'y sommes pas habitués et il n'est pas plus bizarre que le nom de berger ou de pasteur que nous donnons à nos prêtres (je ne dis pas que ces deux mots sont employés dans un sens métaphorique analogue). Ce mot rappelle le temps où Dionysos était adoré sous la forme d'un taureau. On trouve des indices qui font penser que ce terme fut en usage dans le culte athénien de Dionysos vers le ve siècle avant J.-C. [11] ; sans doute avait-il été importé de Phrygie ; mais à l'époque romaine tous les témoignages épigraphiques concordent pour désigner le Nord et le Nord-Ouest de l'Asie Mineure comme lieu d'origine de ce nom ; il y a

aussi un passage de Lucien qui tend à prouver la même chose ; parlant de danses bachiques (*De salt.*, 79) il dit que les danseurs incarnent des Titans, des Satyres, des Corybantes et des *boukoloi* et ajoute que cette danse « est en honneur surtout en Ionie et dans le Pont ». Pour revenir aux hymnes orphiques, nous voyons que deux d'entre eux (1 et 31) se terminent par une prière à la divinité pour qu'elle apparaisse gracieusement aux *boukoloi*[12].

Un autre trait qui nous est révélé par les épigraphes de Pergame est que le chant des hymnes était une partie importante du culte local. Les prêtres ou fonctionnaires qui y président portent des noms variés : *hymnodoi*, *hymnodidaskaloi*, *hymnestriai*. Ils sont également connus dans d'autres parties de l'Asie Mineure [13], où leur fonction est surtout de présider au culte de l'Empereur (cf. J. Keil dans *Jahrb. des Ost. Arch. Inst.*, 11, pp. 101 et suiv.), mais en cet endroit il s'agit d'un culte dionysiaque. L'effet de ces témoignages accumulés est vraiment convaincant et nous pouvons être certain que les hymnes d'Orphée qui nous sont parvenus furent bien chantés à Pergame, ou, si nous voulons pousser la prudence à l'extrême, disons qu'ils furent utilisés par une société analogue à celle-là dans une partie de l'Anatolie toute proche de Pergame [14].

Il nous a semblé que les hymnes valaient la peine d'être étudiés en détail parce qu'ils constituent notre meilleur indice sur ce que dut être une société religieuse orphique aux temps gréco-romains. Nous savons, grâce à eux, l'existence d'un groupe de fidèles de Dionysos qui sont adeptes d'un culte à mystères, et qui, tels les Lycomides de l'Attique, chantaient les hymnes d'Orphée au cours de leurs cérémonies. Ces hymnes, évidemment, ne nous renseignent pas sur le fait de savoir si les fidèles en question croyaient aux dogmes orphiques, mais ils paraissent indiquer qu'il n'en a pas été ainsi. Sans doute exista-t-il toujours des gens qui célébraient les mystères de Dionysos, et qui chantaient les hymnes d'Orphée sans se pénétrer de l'enseignement des *hiéroi logoi* et sans mettre leurs préceptes en pratique. Les *Hymnes* montraient encore que ce culte s'étendait aux principaux dieux de la Grèce et de la Phrygie et avaient tout au moins une teinture de Stoïcisme, en vogue à cette époque ; nous nous rendons compte aussi que l'Orphisme tel qu'il apparaît dans les *Hymnes* avait assez d'individualité et de force pour l'empêcher de devenir un simple mélange de toutes les religions à mystères, orientales ou égyptiennes, qui envahissaient la Grèce et le Proche Orient.

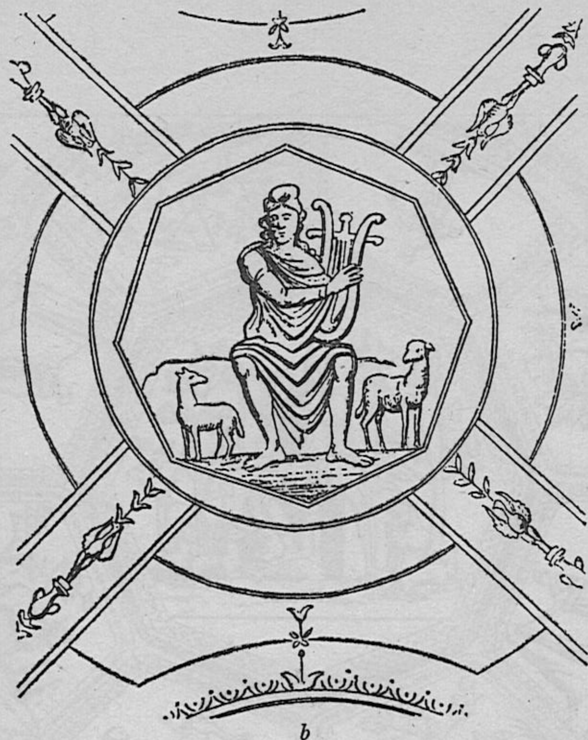
Il nous reste à dire quelque chose d'un sujet très discuté ; les rapports de l'Orphisme avec le Christianisme (voir aussi plus haut



a

Fig. 18. — Trois peintures provenant des Catacombes chrétiennes (Garucci, pl. 14, 21, 25).

Cette série de peintures provenant des Catacombes est spécialement choisie pour montrer combien l'image d'Orphée charmant les bêtes sauvages se transforme aisément en celle du Bon Pasteur. Le personnage est encore Orphée (on a parfois cru que c'était David ?) mais il n'a plus que des brebis autour de lui.



b



c

fin du chapitre VI). Nous ne pouvons tenter ici d'étudier les innombrables spéculations que cette question a soulevées. Il est pardonnable à un auteur qui arrive à la fin de son modeste volume de reculer effrayé lorsqu'il considère l'érudition extraordinaire d'un ouvrage comme l'*Orpheus* du Dr Eisler, avec ses quatre cents pages sur « la pensée orphico-dionysiaque dans l'ancien Christianisme ». Si on possédait quelque certitude sur ces rapports, nous pourrions simplement indiquer brièvement comment ils peuvent influencer notre conception du Christianisme, et l'action que les mystères dionysiaques ont pu avoir sur notre religion. Mais la nature même de ces rapports fait qu'il est impossible de les discuter avec profit sans un examen sérieux de la question, ce qu'il n'est pas possible de faire ici ; les lecteurs voudront bien se faire une idée personnelle au sujet de ces rapports et ils en seront récompensés par toute la documentation si intéressante et si riche à laquelle ils pourront avoir part. Nous ne voulons pas non plus faire plus qu'effleurer ce sujet parce que notre but est de connaître la signification de l'Orphisme et sa durée et que nous ne voulons pas être amené à faire de trop longues comparaisons, comparaisons auxquelles, je l'espère, ce livre servira de point de départ.

Les premiers Chrétiens, comme tous les Grecs de la période classique, et jusqu'à nous-mêmes maintenant, furent profondément saisis par les légendes et par la personnalité d'Orphée. Ce fait est attesté par la représentation d'Orphée dans les peintures des Catacombes romaines. On peut voir un *pyxis* en ivoire qui est conservé à Bobbio en Italie. La pieuse légende veut que ce fût là un présent offert par saint Grégoire à saint Colomban, fondateur irlandais de l'abbaye de Bobbio, lors de la visite que fit celui-ci à Rome pour aller prier sur les tombeaux des saints Apôtres. Les scènes sculptées sur ce *pyxis* ne sont pas spécifiquement chrétiennes ; d'un côté se voit une chasse, de l'autre, une charmante représentation d'Orphée jouant de la lyre devant une assistance étrange : un mouton, une chèvre, un singe (perché sur la lyre même !) et bien d'autres animaux, mais, en plus, on y voit diverses figures mythologiques : un centaure, un griffon ailé et un satyre ou Pan (cf. *Boll. Arch. Crist.*, 1897, p. 9, et Eisler, *Orpheus*, 1925, p. 14). Une étude faite par A. B. Cook dans *Zeus*, 1, pp. 60 et suiv., suggère la possibilité que l'arche qu'on voit sous les pieds d'Orphée puisse représenter le Ciel ; s'il en était ainsi, Orphée serait placé dans la « région supra-céleste » des dieux les plus puissants ; mais peut-être le sculpteur était-il préoccupé de l'effet artistique plutôt que de la signification religieuse de son œuvre ?

L'adoption d'Orphée par les Chrétiens ne fut que la continuation de l'intérêt que lui manifestèrent les Juifs. Il était facile de voir dans la représentation classique d'Orphée non seulement une image du Bon Pasteur des Chrétiens (et rappelons-nous à ce propos le *boukolos* orphique) mais aussi une analogie avec la tradition sacrée de l'Ancien Testament (fig. 18) [15]. Il y avait là aussi, dans la personne de David, un musicien aux dons magiques qui jouait de la lyre parmi les brebis et les bêtes sauvages du désert, et cette ressemblance avec Orphée ne passa pas inaperçue. Les animaux sauvages et domestiques qui se trouvent paisiblement couchés côte à côte aux pieds d'Orphée, charmés tous également par les doux accords de la lyre, faisaient penser à la prophétie d'Isaïe concernant le lion et l'agneau se reposant l'un près de

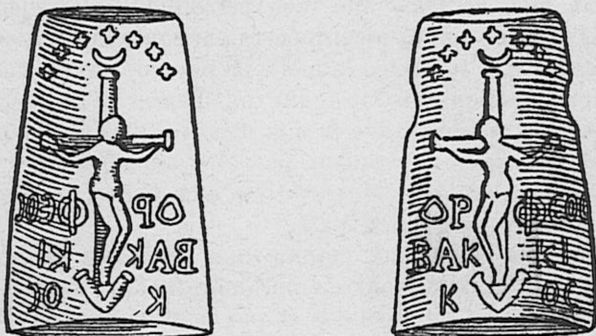


Fig. 19. — Cylindre-sceau (ou amulette) en hématite conservé à Berlin.

l'autre. C'étaient là des notions utiles en un temps où il était sage d'utiliser un symbolisme qui ne surprendrait pas le monde païen, et son sens ne saurait échapper à ceux à qui il s'adressait, vraiment. On trouve bien des exemples de symbolisme particulier dans les trois premières années du Christianisme et surtout dans l'art funéraire et dans les épigraphes d'Asie mineure. Une parole de Jésus était choisie, et on l'illustrait par une image symbolique, non seulement pour la valeur propre du symbole, mais parce que cette représentation n'attirait pas l'attention. En ces temps, l'Église ne cherchait pas la notoriété, et même elle désapprouvait nettement certains de ceux qui la recherchaient, comme les Montanistes le faisaient en Phrygie. Nous voyons par exemple le symbole de la vigne qui a trait à ces paroles : « Je suis la vraie vigne. » D'autres expressions semblent également dignes d'être illustrées, mais n'allons pas toutefois penser que ce symbolisme de la vigne est en relation avec les croyances dionysiaques, c'était un symbole très commode à utiliser et c'est tout.

Nous placerons ici la description d'une curieuse amulette (ou cachet) qui se trouve actuellement au musée de Berlin [16]. Ce cachet date du IIIe ou du IVe siècle de notre ère et montre un homme crucifié ; au-dessus de la croix se voit un croissant de lune et sept étoiles ; en bas et en travers se lit la légende ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC*. On a supposé que c'était l'œuvre de quelque secte gnostique qui montrait le syncrétisme des idées orphiques et chrétiennes. Exactement comme on représente le Christ sur des monuments chrétiens avec les attributs d'Orphée, ici c'est Orphée qui est représenté dans l'attitude du Christ. Eisler (*Orpheus*, pp. 338 et suiv.) a soutenu avec beaucoup d'habileté la thèse d'une origine purement païenne de cette gravure. Il procède par analogie en se basant sur une tradition isolée que nous a transmise Diodore (3, 65) : Lycurgue, ennemi de Dionysos, aurait été crucifié par le dieu ; d'après certains récits où Dionysos lui-même et d'autres personnages dionysiaques auraient été « attachés à un arbre », Eisler suppose qu'il existait aussi une vieille tradition touchant la crucifixion d'Orphée. Ce serait seulement par hasard que les vestiges de littérature grecque qui nous sont parvenus ne font pas mention de cette histoire ; ce qui est le plus en faveur de cette thèse, c'est que les images chrétiennes de la Crucifixion ne remontent pas plus loin que le Ve ou le VIe siècle. Cette représentation avait naturellement à surmonter un préjugé très fort. Comment admettre que le fondateur de la nouvelle religion fût figuré comme un malfaiteur ordinaire voué au supplice ? Cependant, si nous devons croire que notre ignorance complète d'un Orphée crucifié est due à un hasard, nous pouvons tout aussi bien croire que c'est également un hasard qui nous supprime toute image du Calvaire. Il est clair que Justin le Martyr ignora tout de la crucifixion d'Orphée ou de Dionysos. Il déclara (*Apol.*, I, 54) que cette histoire de Dionysos était inventée par les « démons » pour corroborer une certaine prophétie de la *Genèse* (49, 10), de façon à faire douter du vrai Christ. Pour cette raison, on introduisait dans ce récit sur Dionysos, dit toujours saint Justin, la paternité divine, la Vierge-Mère, la Passion et ainsi de suite. Mais, continue-t-il (ch. 55), la Crucifixion n'a jamais été imitée, ni attribuée à aucun fils de Zeus, car ils ne pouvaient pas la connaître puisque tout ce qui a été dit d'avance à ce sujet a été communiqué par des symboles. Ce témoignage affaiblit encore une argumentation pour laquelle son savant auteur lui-même ne tient pas à réclamer *volle Sicherheit*, et nous ne pouvons considérer comme résolue l'énigme du cachet-amulette ; mais cette idée et toute la documentation qui a été produite en vue de l'étayer sont du plus grand intérêt et, comme beaucoup des savantes recherches

du Dr Eisler, mériteraient d'être mieux connues. Qui donc a osé donner le nom d'Orphée au Crucifié ? Qui que ce soit, lorsqu'on considère ce cachet et qu'on entrevoit ce qu'ont pu être les idées religieuses du graveur, cela éclaire pour nous d'un jour plus précis l'état religieux des âmes en cette période gréco-romaine.

La personnalité d'Orphée, nous l'avons dit, fit une impression profonde sur les premiers Chrétiens et cette impression se reflète dans l'art chrétien. Mais, comme le remarque si justement le professeur Boulanger et comme ce livre a tenté de le montrer, « le citharède des Catacombes n'est pas le docteur de l'Orphisme ». Quant à l'influence des doctrines orphiques sur le Christianisme, les témoignages à ce sujet portent surtout sur des questions de sentiment religieux et sont donc entachées de subjectivité ; je préfère laisser à d'autres le soin de relever ces témoignages et de les formuler. Mentionnons cependant brièvement quelques points importants : les apologistes chrétiens regardent généralement Orphée avec colère et mépris et en font un imposteur. Ils n'avaient certainement aucune bonne disposition à son égard. Orphée leur apparaît comme le champion du polythéisme et de la superstition. Cependant le passage de saint Justin dont j'ai cité une partie dans le paragraphe précédent montre que, dès son époque, on s'aperçut de la similitude existant entre le mythe de Dionysos et l'histoire du Christ ; on vit le danger de cette similitude et on prévint les fidèles contre une confusion qui pourrait se faire entre ces deux représentations d'un Dieu immolé.

Concluons par un court résumé des ressemblances et des différences existant entre le Christianisme et l'Orphisme ; disons aussi que c'est une méprise fondamentale que de considérer, soit les ressemblances, soit les différences en elles-mêmes, au lieu d'y voir des images religieuses changeantes qui n'étaient jamais les mêmes d'un siècle à l'autre. Je prends tout d'abord les points de ressemblance, tels que certains auteurs les ont vus. La légende voyait en Dionysos le fils de Zeus qui souffrit, qui mourut et fut ressuscité : le Christ, fils de Dieu souffrit, mourut et ressuscita. Mais pourquoi, dira-t-on, choisir spécialement le Dionysos orphique pour lui comparer le Christ ? Ce qu'on dit de Dionysos, on le dit de bien d'autres dieux en ce déclin du paganisme ; Osiris, Adonis et d'autres eurent le même destin et étaient tous aussi connus du monde gréco-romain sinon plus que le Dionysos orphique. Si le Christianisme fait des emprunts au paganisme, c'est à un ensemble d'idées religieuses du temps qu'il les fait, ce n'est pas spécialement aux Orphiques. Et il est exact — c'était inévitable — que l'ambiance particulière à ce temps ait influencé

les premiers Chrétiens au moment où leurs dogmes prenaient forme et se fixaient [17]. Le processus dura encore pendant les siècles suivants jusqu'au moment où presque tout le paganisme du monde où Jésus était né se fût réfugié dans la religion du Christ, et on l'y discerne encore en certaines parties du monde, comme par exemple dans les pays méditerranéens. La trace de ces éléments extérieurs dans l'image que les *Évangiles* nous offrent du Christ est très nette. Ce résultat est parfois pénible, au moins pour certains d'entre nous. Saint Paul fut le premier à se servir d'une forme de prédication adaptée à ceux qui l'écoutaient ; il était le prédicateur attitré des Grecs et son hellénisme contribua certainement à son succès parmi eux ; il n'amoindrissait pas l'individualité du message principal adressé par le Christ, et il ne tentait pas davantage, comme certains l'ont cru, de gagner l'assentiment facile de ses auditeurs en empruntant le langage des mystères [18] ; mais il était particulièrement capable de donner à son enseignement une forme qui convenait à l'esprit grec, et ses paroles rendirent possible à ceux qui vinrent ensuite d'y discerner un paganisme dont l'Apôtre était éloigné. Quoi qu'il en soit, les différences existant entre le Christianisme demeurèrent, même après l'absorption du paganisme par la religion chrétienne. La plus importante de ces différences est que la mort du Christ fut un sacrifice conscient et volontaire, ce qui n'était pas le cas de Dionysos, ni des autres dieux du même genre. Puis, cette mort de Jésus était pour les premiers Chrétiens un événement historique encore récent ; on montrait bien la tombe de Dionysos à Delphes, mais si à cause de cela certains ajoutaient foi au récit de ses souffrances en tant que fait historique, tout cela était recouvert par les brouillards d'une antiquité illimitée.

Si l'Orphisme ressemble au Christianisme, comme on le dit, c'est sans doute relativement à la religion hellène normale. L'Orphisme, comme le Christianisme, présente une certaine version des commencements du monde, de la création de l'homme et du péché originel, mais la définition de tout cela et surtout du péché est totalement différente dans les deux religions, et, bien entendu, toute ressemblance prend fin si l'on en vient aux détails. Le dieu mort et ressuscité, Dionysos, est peut-être le moyen de salut qui arracha les hommes au péché originel, mais sa mort est aussi, selon l'étrange récit orphique, un acte nécessaire dans le drame qui provoqua le mélange du Bien et du Mal dans les mortels. Il y a là bien peu de chose qui corresponde à l'histoire biblique de la chute de l'homme et à la venue du Christ en des temps historiques, afin que nous soyons sauvés des conséquences du péché d'Adam [19].

La communion des Chrétiens rappelle l'idée païenne de s'unir au dieu en le mangeant. Certains ont cru à une réminiscence orphique, mais j'ai déjà montré que les Orphiques abandonnèrent cette pratique. Cette idée de sacrement de l'office chrétien rend possible une comparaison très éloignée avec le rite affreux de l'omophagie. C'est sans doute saint Paul qui voulut mettre au niveau des religions à mystères le rite de la communion. Ce rite avait été d'abord conçu comme un simple acte de commémoration, rappelant une Pâque juive célébrée en des circonstances tragiques. Et même ainsi peut-être l'Apôtre n'eut-il jamais l'intention de donner à la communion la signification mystique qu'on lui donna plus tard. Le professeur Nock a dépeint en termes convaincants la différence immense qui existait entre la cérémonie principale d'une communauté chrétienne primitive et le rituel des religions à mystères contemporaines, bien que le repas sacramentel ait été certainement déjà un rite ancien. (Ce repas était aussi un trait du culte typiquement hellénistique de Sarapis ; les prêtres invitaient les fidèles à la table du « Seigneur Sarapis ». Cf. Deissmann, *Light from the Ancient East*, 1927, p. 351, notes 2 et 3.) Voici le texte du professeur Nock : « Cela pourrait lui paraître (il s'agit d'un païen instruit) aussi étrange que la prière improvisée faite dans une cérémonie religieuse publique paraît surprenante à un homme élevé dans la liturgie romaine.... Le point culminant de cette cérémonie était la distribution du pain et du vin, distribution accompagnée d'une formule spéciale, après une longue action de grâce ; même au IVe siècle de notre ère, lorsque le sacrement d'Eucharistie fut entouré d'un cérémonial approprié au culte solennel de l'Église qui est aujourd'hui souveraine, il n'est pas certain, à mon avis, qu'on ait délibérément copié le cérémonial des mystères, ou que le rituel ait été destiné à frapper particulièrement l'esprit des nouveaux convertis » (*Conversion*, p. 203 ; il serait bon de lire le chapitre entier).

C'est dans le domaine eschatologique, et peut-être uniquement là, qu'on trouve des dogmes chrétiens qui ont leur origine dans les textes orphiques ; cela ne suppose du reste pas la connaissance de ces textes ; il existait bien des sources intermédiaires pour ces croyances : Platon et Virgile en sont les plus fameuses, et les tourments les plus terribles de l'Enfer sont dus sans doute à l'imagination fertile des fanatiques chrétiens eux-mêmes. L'*Apocalypse* de Pierre (Ier siècle de l'ère chrétienne, voir Boulanger, *Orphée*, pp. 30 et suiv.) contient une liste effroyable de ces tourments, qui comprend le bourbier orphique. Il semble aussi qu'un des traits les plus frappants et les plus capables d'influence,

l'idée du Purgatoire, ait eu son origine dans la notion orphique d'un état intermédiaire entre la vie sur terre et la béatitude finale d'une âme déifiée. Cependant, la partie la plus caractéristique de l'eschatologie orphique, à laquelle cette notion d'état intermédiaire était étroitement liée, c'est-à-dire la réincarnation et la roue des naissances, n'a pas de place dans le Christianisme orthodoxe. Les Orphiques regardent le corps comme entièrement mauvais, ils en font un lieu d'épreuve pour l'âme, son châtiment même. Cette âme ne pourra se purifier entièrement en une seule vie terrestre et devra donc se réincarner, mais son espoir final est d'être à la fin débarrassée du corps, ce qui signifiera la pureté complète et le bonheur parfait. Aussi les vues chrétiennes sur la résurrection des corps auraient sûrement paru choquantes aux Orphiques.

Le Christianisme était généralement représenté aux païens comme une religion où les néophytes naissaient à une vie nouvelle ; et le païen devait véritablement ranger le Christianisme parmi les religions à mystères où les sacrements d'initiation supposaient une seconde naissance. Mais pour les Chrétiens, cette naissance leur apportait une grâce spéciale par laquelle ils devaient pouvoir être meilleurs moralement et qui leur permettait de repousser les tentations. C'est sans doute là que réside la différence fondamentale entre le Christianisme et l'Orphisme ou toute autre religion analogue ; le Christianisme enseignait une morale positive et en faisait même l'essentiel de sa doctrine. La religion orphique était uniquement égoïste. Pour le Chrétien — et c'est un point vital — l'amour de Dieu implique l'amour de tous les hommes et cela avec des exigences pratiques ; cette vue se rapprocherait de certaines conceptions philosophiques plutôt que d'une religion de ce temps. Lorsque Julien voulut montrer au monde que les dieux païens étaient aussi dignes d'être adorés que le Dieu des Chrétiens, il lui fallut fonder en l'honneur d'Apollon des hôpitaux et des asiles pour les pauvres. Lucien ne peut parler des Chrétiens, comme de tous les esprits religieux ou philosophiques, sans les railler ouvertement, mais il paraît tout de même contraint à une sorte d'admiration involontaire et étonnée lorsqu'il décrit l'atmosphère de leurs communautés. Voici ce qu'il raconte au sujet de la façon dont fut traité le peu scrupuleux Peregrinus, qui trompa les Chrétiens et s'attacha à eux pour en tirer ce qu'il pouvait. Lorsqu'il était en prison « il vint des gens du fond même des villes d'Asie, dont les Chrétiens avaient payé le voyage à frais communs, avec l'intention d'aider, de distraire et de consoler Peregrinus. Il est merveilleux de voir avec quelle rapidité tout

se fait chez les Chrétiens quand il s'agit de quelque question d'intérêt commun ; dans un délai des plus courts, ils vont prodiguer toute espèce de dons. Ainsi en fut-il pour Peregrinus. Une masse d'argent lui fut offerte à cause de son emprisonnement, il s'en fit une source de riches revenus ; car ces pauvres malheureux se sont mis dans l'esprit qu'ils sont tout à fait immortels, qu'ils vivront à jamais ; c'est pourquoi ils vont jusqu'à mépriser la mort et pour la plupart l'acceptent volontiers. De plus leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères, une fois qu'ils se sont convertis et qu'ils ont renié les dieux de l'Hellas; et ils adorent leur sophiste crucifié et vivent selon ses préceptes. Ils méprisent tout ce qui est de ce monde et regardent tout comme de la poussière, s'étant pénétrés de ses enseignements sans même chercher à savoir s'il dit vrai ; si donc quelque imposteur s'impose à eux, homme assez ingénieux et connaissant les affaires, il devient riche en très peu de temps, et abuse de leur simplicité d'âme ». Il semble que les premiers Chrétiens, ou tout au moins certains d'entre eux, avaient acquis aux yeux du monde une réputation qui était bien celle qu'eût désirée pour eux le Maître lui-même.

Encore une dernière question sur cette comparaison entre le Christianisme et l'Orphisme : quelle aurait pu être l'attitude des Orphiques vis-à-vis de la divinité du Christ ? Ils auraient sûrement déclaré que si le Christ était divin, c'était parce que la divinité est l'héritage de tous les hommes nés sur terre, pourvu qu'ils connaissent la vraie doctrine et qu'ils aient la sagesse de la libérer des éléments les plus grossiers qui la contaminent. Ils ajouteraient encore que dans un prophète si grand la divinité a déjà rayonné d'un éclat sans égal et qu'Il peut donc, à juste titre, être qualifié de « plus divin » (*theios*) que le reste de l'humanité. Si nous disions que ces vues sont toutes proches de la vraie doctrine chrétienne, cela semblerait à bien des gens un amoindrissement de cette doctrine, et ce serait à leurs yeux lui enlever un de ses principes les plus distinctifs. En réalité, ce principe (le culte du fondateur de la religion) le Christianisme l'a en commun avec plus d'une religion païenne et il y a à ce sujet dans les *Évangiles* mêmes une réfutation qui s'approche très près du point de vue orphique ; je veux parler de la réponse de Jésus, lorsqu'on l'accuse de blasphèmes : « Tu n'es qu'un homme, lui disent les Juifs, et tu te dis Dieu. » Jésus leur répondit : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : " J'ai dit : vous êtes des dieux ? " Si la Loi appelle dieux ceux à qui s'est adressée la parole de Dieu (or, les Écritures ne peuvent être comptées pour rien) comment accusez-vous de blasphème celui que le Père a sanctifié et a envoyé dans

le monde, parce que j'ai dit : " Je suis le Fils de Dieu " ? » (Saint Jean, 10, v. 34 et 36) [a].

Une comparaison aussi brève que celle qui précède ne peut être autrement qu'incomplète ; et je m'estimerai heureux si même en certains points elle n'induit pas le lecteur en erreur. Je m'étais tout d'abord donné pour règle que cette étude ne serait pas une étude de religions comparées ; et si je me suis laissé aller à enfreindre ce principe, c'est qu'il m'a paru impossible d'écrire un livre sur les Orphiques sans y introduire une part de comparaison avec la religion chrétienne. En terminant mon esquisse de l'Orphisme, je veux cependant réitérer mon désir de m'en tenir à ce principe : tout ce que j'ai présenté en dehors de l'Orphisme a été étudié simplement afin de contribuer à bien établir le système orphique et je n'ai pas essayé d'aller plus loin que cela. Il y a des questions qu'on pose souvent au sujet de l'Orphisme : la *Quatrième églogue* de Virgile est-elle orphique ? les peintures de la villa Item à Pompéi sont-elles orphiques ? peut-on dire que les stucs de la basilique de la Porta Maggiore à Rome sont orphiques ? l'*Apocalypse* de saint Pierre est-elle d'inspiration orphique ? Cette question peut se poser à propos de beaucoup d'expressions antiques de la foi religieuse, et je laisse à mes lecteurs le soin d'y répondre. Peut-être les réponses à ces questions seront-elles maintenant un peu moins arbitraires et irréfléchies qu'elles ne le furent dans le passé. Est-ce là un espoir trop présomptueux ?

NOTES DU CHAPITRE VIII

1. En tentant de pénétrer quelque peu dans l'ambiance si étendue et si lointaine de la religion grecque à son déclin, j'ai été très aidé par l'œuvre du professeur A. D. Nock et surtout *Early Gentile Christianity*, dans *Essays on the Trinity and the Incarnation*, éd. A. E. G. Rawlinson (1928) et *Conversion* (Oxford, 1933). Pour des ouvrages qui préparent à cette étude, voir E. G. Ch., *Essays*, etc., p. 53, note 1, et *Conversion*, pp. 272 et suiv.

Un livre indispensable est celui de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929 ; et voir encore *Hellenistisch-Römische Kultur* (Tübingen, 1912). *Der Untergang der antiken Religion Kl. Schrif.*, pp. 449 et suiv., par Dieterich est un livre plein d'idées intéressantes, mais auxquelles on ne peut pas toujours souscrire. Il soutient l'opinion, que Cumont rejette, que l'influence de l'Orphisme s'est accrue avec les siècles et qu'elle atteignit son apogée aux IIIe et IVe siècles de notre ère (cf. *Kl. Schr.*, p. 479).

2. Voir W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (Oxford, 1927, p. 69) et *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (Raleigh Lecture on History to the British Academy, 1933, *Proc. Brit. Acad.*, vol. 19).

3. Pour les témoignages qui forment la base de ce paragraphe, cf. Nock, *Conversion*, ch. 3 et 4.

[a] La *Sainte Bible*, édition de Maredsous, 1951.

4. Malgré les opinions des érudits modernes (cf. MAASS, *Orph.*, p. 164, note 63 ; ROHDE, *Psyché* ; et WILAMOWITZ, *Der Glaube*, 2, 189), LOBECK a pu, après tout, avoir raison en regardant le mot en question comme un masculin ; cela s'accorderait mieux avec ὁμολογέουσι. Πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα (PLUTARQUE, *Coes.*, 9) signifie bien entendu beaucoup de choses conformes aux Orphica.

Ὁμολογέουσι (οἱ Αἰγύπτιοι) τοῖσι Ὀρφικοῖσι, d'autre part, devrait signifier : « Les Égyptiens sont d'accord avec les Orphiques. »

5. Sur ce mélange des cultes de Mithra et de Cybèle, cf. surtout CUMONT, *Religions orientales*, p. 62 ; S. DILL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (Macmillan, 1925, pp. 555-557) et les notes ; cf. *Bull. Cor. Hell.*, 51, p. 127.

6. Pour le relief de Phanès (à Modène), voir R. EISLER, *Welten. u. Himmel.*, 2, p. 400, note 1. A. B. COOK accepte l'identification avec Phanès. Pour un résumé des diverses opinions, voir EISLER, *Orpheus*, 1925, p. 2, note 2. Pour le relief mithriaque, voir EISLER, *op. cit.*, 2, p. 410.

7. KERN, *O. F.*, pp. 245-258, et EISLER, *Orpheus*, 1925, p. 5. EISLER est d'avis que même si le titre avait été ajouté, la note dominante du poème est *echt-orphisch*, arguant qu'une pure invention n'aurait jamais eu autant d'influence que celle exercée par quelques ingénieuses interpolations ou altérations apportées à un texte déjà bien connu. Cf. ROHDE, *Psyché*. Le début, tout au moins, provient d'un poème ancien, car Platon y fait allusion dans le *Banquet*, 218 *b*.

8. Au sujet des *Hymnes*, voir spécialement LOBECK, *Aglaoph.*, 389-410 ; R. SCHÖLL, *Satura Philologica H. Sauppio oblecta* (Berlin, 1879), p. 176 ; O. GRUPPE, *Lexikon*, 3, p. 1149, et aussi *Suppl.*, 728-736 ; L. VAN LIEMPT, *De vocab. hymn. Orph. atque aetate* (Purmerend, 1930), et une très heureuse réfutation par M. HAUCK, *De hymn. Orph. aetate* (Breslau, 1911) ; SCHMIDT-STAEHLIN, *Gesch. Gr. Lit.*, 2, 2, 982. On les trouve dans les *Orphica* d'ABEL, mais ils demanderaient à être réédités.

9. Une *theologia* au sens impliqué ici consistait en une récitation solennelle des louanges du dieu. Cette coutume était assez courante dans les derniers temps du paganisme et les *théologoi* sont réunis aux *hymnodoi* dans une épigraphe trouvée à Pergame (*Inschr. von P*, p. 264 et suiv.). A Pergame, ils officiaient à la fois dans le culte de l'Empereur et les mystères ; ailleurs en Asie mineure, ils n'officiaient que dans le culte de l'Empereur seul. Cf. DITTENBERGER, *Sylloge*, 3, p. 1109, note 54.

10. L'idée introduite dans *Ath. Mitt.*, 37, 1912, p. 288 que le rapport avec Éleusis n'était pas si étroit que KERN le voit n'infirme pas cet argument.

11. Le vers d'ARISTOPHANE (*Les Guêpes*, 10) τὸν αὐτὸν ἄρ' ἐμοὶ βουκολεῖς Σαβάζιον, quoique pris dans une pièce athénienne, se rapporte à la religion phrygienne. Cf. aussi EURIPIDE, *Antiope*, fr. 203, HAUCK) ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλον | κομῶντα κίσσῳ στῦλον εὐίου θεοῦ, et le passage d'ARISTOTE dans *Ath. Pol.* où il parle du *Boukoleion* comme étant l'endroit où se faisait le mariage sacré avec Dionysos. Le poète Cratinos écrivit une pièce intitulée *Boukoloi* qui semble avoir eu trait à la religion dionysiaque. Cf. la discussion par DIETERICH, *Hymn. Orph.*, pp. 10 et suiv. A la fin de l'Empire romain les *boukoloi* font leur apparition à Rome (DIETERICH, *op. cit.*, p. 9).

12. La documentation se rapportant au précédent paragraphe, est très commodément réunie et présentée par QUANDT, *De Baccho* etc., pp. 251-255, où l'on peut trouver aussi des références de littérature moderne.

13. Il y a d'intéressantes comparaisons à faire avec des inscriptions provenant de Didyme et de Trallès, cf. KERN dans *Hermes*, 52, 1917, p. 148. Des instructions y sont données au sujet de ὑμνικὴ προσάγορευσις de Poseidon et d'Apollon, et quelques vers sont même cités pour indiquer les hymnes. On y trouve toute une suite d'épithètes qui sont très semblables au style des *Hymnes orphiques*. Les textes insérés dans *Der Isis Hymnos von Andros* etc., W. PECK, Berlin, 1930, offrent d'intéressants points de

comparaison ; mais ceux-ci se rapprochent plutôt des *théologiai* (cf. note 9) ou des *aretalogiai* que des hymnes.

14. Je suppose que l'argumentation en faveur d'une origine anatolienne serait encore renforcée et que nous aurions quelques lumières de plus sur les questions de culte gréco-romain, si l'on étudiait à fond les épithètes si méprisées dont les *Hymnes* sont en grande partie composés. Il avait été fait un essai de ce genre à propos d'un hymne à Athéna, essai qui avait été encourageant (*Class. Rev.*, 1930, pp. 216-221).

15. Cf. R. Eisler, *Orpheus*, pp. 11 et 52.

16. O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, I, 1909, 234, nº 1146, tab. 56, article reproduit par Eisler et Kern, *Test.*, 150, et plus récemment commenté par R. S. Conway dans *Bull. John Rylands Libr.*, 1933, p. 89. L'emploi de cachets par les premiers Chrétiens et le symbolisme qui s'y voit font le sujet d'un intéressant passage de Clément d'Alexandrie (*Paedagog.*, 3, 2, 1, p. 270, Staehlin ; cf. Kern, *Test.*, 152) : « Que nos cachets soient une colombe ou un poisson, ou un navire qui vogue sous la brise, ou une lyre... ou une ancre. » La lyre pourrait être une réminiscence d'Orphée, symbole de la paix et de l'harmonie engendrées par sa musique, ou bien représentant l'âme. Philon d'Alexandrie parle de « l'esprit de Dieu qui accorde harmonieusement l'âme comme si c'était une lyre ». Pour Eusèbe, le « *logos* » prend dans sa main un instrument de musique qui est l'homme » (Kern, *Test.*, 153). Pour des ramifications de ces idées chez les auteurs grecs, hellénistiques, juifs, et chrétiens, voir Eisler, *Orpheus*, p. 65.

17. Voir particulièrement à ce sujet A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (éd. angl., 1927) ; la conclusion de l'*Orphée* d'A. Boulanger, *Orphisme et Christianisme*, et Nock, *Conversion*, ch. 13.

18. A. D. Nock maintient que le langage du *Nouveau Testament* donne l'impression, non d'emprunter la terminologie des mystères, mais de l'éviter délibérément. Voir The Vocabulary of the New Testament, *Journal of biblical literature*, 1933, pp. 131-139.

19. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'une combinaison des deux vues réalisée par quelque auteur gnostique. J'espère qu'on me pardonnera ces rapides généralisations sur un sujet où la brièveté est presque toujours destinée à causer des erreurs d'interprétation.

BIBLIOGRAPHIE

1. ABEL E., *Orphica*, Leipzig, 1885.
2. *Annali del Instituto di Corrispondenza Archaeologica di Roma.*
3. *Annual of the British School at Athens.*
4. *Athenische Mitteilungen des deutschen Archaeologischen Instituts.*
5. BAILEY C., *Ancient Roman Religion*, Oxford, 1933.
6. BECHTEL F., *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, Göttingen.
7. *Berliner Klassikertexte* (papyrus) édité par la *Generalverwaltung der königlichen Museen in Berlin*, 1904.
8. BOCK M., *De Aeschylo poeta Orphico et Orphico-Pythagoreo*, Iéna, 1914.
9. *Bolletino di Archaeologia Cristiana.*
10. BOULANGER A., *Orphée, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris, 1925.
11. BOULANGER A., L'Orphisme dans les *Argonautiques d'Orphée*, *Bulletin Budé*, janv. 1929, pp. 30-46.
12. *British Museum Catalogue of Vases*, London, vol. 3 (1896).
13. *British Museum Catalogue of Jewellery*, London, 1911.
14. BUDGE E. A. W., *The Gods of the Egyptians*, London, 1904.
15. *Bulletin de Correspondance hellénique.*
16. BURNET J., *Early Greek Philosophy*, Black, 3e éd., 1920 (4e, 1930).
17. BYWATER I., *The Fragments of Heraclitus*, Oxford, 1877.
18. CAMPBELL L., *The* Theaetetus *of Plato*, Oxford, 1883.
19. CASSON S., *The Technique of Early Greek Sculpture*, Oxford, 1933.
20. CHRIST W., voir SCHMIDT-STAEHLIN (nº 134).
21. COMPARETTI D., *Laminette Orfiche*, Florence, 1910.
22. CONWAY R. S., From Orpheus to Cicero, *Bulletin of the John Rylands Library*, 1933, pp. 67-90.
23. COOK A. B., *Zeus, A study in Ancient Religion*, Cambridge (vol. I), 1914 ; (vol. 2), 1925 ; (vol. 3), en préparation.
24. CORNFORD F. M., *From Religion to Philosophy*, Arnold, 1912.
25. CORNFORD F. M., Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition, *Classical Quarterly*, 1922-1923.
26. CORNFORD F. M., *Greek Religious Thought*, Dent, 1923.
27. CORNFORD F. M., Mystery-Religion and Pre-Socratic Philosophy, *The Cambridge Ancient History*, vol. IV (1926), pp. 522-578.
28. CORNFORD F. M., Parmenides' Two Ways, *Class. Quart.*, 1933, pp. 97-111.
29. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin, 1928.
30. CUMONT F., *Les religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 4e éd., 1929.
31. DAWKINS R. M., The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus, *Journal of Hellenic Studies*, 1906, pp. 191-206.

32. Deissmann A., *Light from the Ancient East*, éd. angl., 1927.
33. Delatte A., *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes pré-socratiques*, Paris, 1934.
34. Diels H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
35. Diels H., *Poetarum philosophorum Fragmenta*, Berlin, 1902.
36. Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1902, 5e éd., révisée par W. Kranz, en préparation (1934 —).
37. Dieterich A., *De hymnis Orphicis capitula quinque*, Marburg, 1891 (aussi dans le no 40).
38. Dieterich A., Die Göttin Mise, *Philologus*, 1893 (aussi dans le no 40).
39. Dieterich A., Ueber eine Szene der aristophanischen Wolken, *Rheinisches Museum*, 1893 (aussi dans le no 40).
40. Dieterich A., *Kleine Schriften*, Leipzig et Berlin, 1911.
41. Dieterich A., *Der Untergang der antiken Religion* (dans le no 40).
42. Dieterich A., *Nekyia*, Leipzig et Berlin, 2e éd., 1913.
43. Dill S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Macmillan, 1925.
44. Dittenberger W., *Sylloge Inscriptionum graecarum*, Leipzig, 3e éd., 1915-1923.
45. Dottin G., *Les Argonautiques d'Orphée*, texte établi et traduit, Paris (Budé), 1930.
46. Eisler R., *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910.
47. Eisler R., *Orpheus, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlicher Antike*, Leipzig et Berlin, 1925.
48. Farnell L. R., *Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
49. Fraenkel M., voir *Inschriften* (no 77).
50. Frazer J. G., *Pausanias* (texte, traduction et commentaires), Macmillan, 1898.
51. Frutiger P., *Les mythes de Platon*, Paris, 1930.
52. Gerhard E., *Ueber Orpheus und die Orphiker*, Berlin, 1861.
53. Gerhard E., *Trinkschalen u. Gefässe des königlichen Museums, zu Berlin*, 1848.
54. Gerhard E., *Auserlesene griechische Vasenbilder*, Berlin, I.
55. Gomperz Th., *Greek Thinkers*, Murray, 1920.
56. Gow A. S. F., *Journal of Hellenic Studies*, 1934.
57. Gruppe O., Article *Orpheus* dans *Roscher' Lexicon* (no 128).
58. Gruppe O., *Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, vol. I, Leipzig, 1887.
59. Gruppe O., *Die rhapsodische Theogonie u. ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Literatur, XVII. Supplementband d. Jahrbuchs f. Class. Philol.* (1890).
60. Gruppe O., *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, Munich, 1906.
61. Guthrie W. K. C., Epithets in the Orphic Hymns, *Class. Review*, 1930, pp. 216-221.
62. Hamilton W., The Myth of Plutarch's *De facie*, *Class. Quaterly*, 1934.

63. Harrison J. E., Some Fragments of a Vase presumably by Euphronios, *Journal of Hellenic Studies*, 1888.
64. Harrison J. E., *Introductory Studies in Greek Art*, Unwin, 1885..
65. Harrison J. E., note dans *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1909
66. Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 3e éd., 1922.
67. Hauck M., *De Hymnorum Orphicorum Aetate*, Breslau, 1911.
68. Hauser F., Orpheus und Aigisthos, *Jahrb. des deutschen archaelogischen Instituts*, 1914.
69. Head B. V., *Historia Numorum*, Oxford, 2e éd., 1911.
70. Heath T. L., *Greek Astronomy*, Dent, 1932.
71. Helbig W., *Wandgemälden der verschütteten Städte Campaniens*, Leipzig, 1868.
72. Helbig W., *Untersuchungen über die campanische Wandmalerei*, Leipzig, 1873.
73. Helbig W., *Führer durch die Sammlungen klassischer Antiquitäten in Rom.*, revu par H. Amelung, 1913.
74. Heydemann H., Tod des Orpheus, *Archaeologische Zeitung*, 1868.
75. Heydemann H., *Neaplische Vasensammlung d. Museo Nationale*, 1872.
76. *Inschriften von Magnesia*, éd. O. Kern, 1900.
77. *Inschriften von Pergamon*, éd. M. Fraenkel, Berlin, 1891-1895.
78. *Inscriptiones Graecae*, Berlin.
79. Jaeger W., *Aristotle*, Oxford, 1934.
80. Jahn O., *Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München*, 1854.
81. Janeiwitsch O., Dürstige Seelen, *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1910.
82. *Journal of Hellenic Studies.*
83. Keil J., Zur Geschichte der Hymnoden in der Provinz Asien, *Jahrbuch des österreichischen archaeologischen Instituts*, vol. XI.
84. Keil J. et von Premerstein A., *Bericht über eine Reise in Lydien, Denkschriften d. Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse*, vol. LIII, 1908.
85. Kern O. (et voir *Inschriften*, n° 76), article « Baubo » dans Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie.*
86. Kern O., *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*, Berlin, 1888.
87. Kern O., Die böotischen Kabiren, *Hermès*, 1890.
88. Kern O., Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs, *Genethliakon für K. Robert*, Halle, 1910, pp. 89-101.
89. Kern O., Das Demeterheiligtum von Pergamon, *Hermès*, 1911, pp. 431.
90. Kern O., Hymnologicum, *Hermès*, 1917.
91. Kern O., *Orpheus, eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1920.
92. Kern O., *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922.
93. Kock T., *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 1880-1888.

94. KUHNERT E., Unteritalische Nekyen, *Jahrbuch des deutschen arch. Inst.*, 1893.
95. LAMB W., *Greek and Roman Bronzes*, Methuen, 1929.
96. LANGBEHN J., *Flügelgestälten in d. ältesten griechischen Kunst*, Munich, 1881.
97. LEVY G. R., The Oriental Origin of Herakles, *Journal of Hellenic Studies*, 1934, pp. 40-53.
98. LOBECK C. A., *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, Leipzig, 1829.
99. MAASS E., *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung u. Religion*, Munich, 1895.
100. MACCHIORO V., *Eraclito : nuovi studi sull'Orfismo*, Bari, 1922.
101. MACCHIORO V., *From Orpheus to Paul, A History of Orphism*, Constable, 1930.
102. MALTEN L., Altorphische Demetersage, *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1909.
103. MILCHHOFER A., « Orphisch »-Unterweltliches, *Philologus*, 1894, pp. 385-399.
104. MURRAY G. G. R., *Critical Appendix on the Orphic Tablets* (dans n° 66).
105. MURRAY G. G. R., *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925.
106. MUSEI, *Etrusci Gregoriani Monumenta*, Rome, 1842.
107. NILSSON M. P., *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925.
108. NILSSON M. P., *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927.
109. NILSSON M. P., *Homer and Mycenae*, Methuen, 1933.
110. NOCK A. D., Early Gentile Christianity, *Essays on the Trinity and the Incarnation*, éd. A. E. J. RAWLINSON, 1928.
111. NOCK A. D., The Vocabulary of the New Testament, *Journal of Biblical Literature*, 1933, pp. 131-139.
112. NOCK A. D., *Conversion*, Oxford, 1933.
113. NORDEN E., *Vergilius Aeneis Buch*, VI, Leipzig et Berlin, 1926.
114. NUOVO, *Bollettino di Archaelogia Cristiana.*
115. OLIVIERI A., *Lamellae Aureae Orphicae*, Bonn, 1915.
116. *Papyri Berolinenses = Berliner Klassiker Texte* (n° 7).
117. PEEK W., *Der Isis-Hymnos von Andros u. verwandte Texte*, Berlin, 1930.
118. PETERSEN Chr., *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen*, Hambourg, 1848.
119. PETERSEN Chr., Ueber den Ursprung der unter Orpheus Namen vorhandenen Hymnen, *Philologus*, vol. 27, pp. 385-431.
120. PFEIFFER E., Studien zum antiken Sternglaube, *Stoicheia*, 2 (1916).
121. PICKARD-CAMBRIDGE A. W., *Dithiramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1927.
122. PICKARD-CAMBRIDGE A. W., *Review of Macchioro* (n° 100), *Class. Review*, 1922.
123. PRELLER L., *Griechische Mythologie*, Berlin, 4e éd., revue par K. ROBERT, 1894.

124. QUANDT W., *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, Halle, 1913.
125. ROBERT K., *Die griechische Heldensage*, Berlin, 1920.
126. ROBINSON E., *Museum of Fine Arts, Boston : Catalogue of Greek, Etruscan and Roman Vases*, Boston and New York, 1893.
127. ROHDE E., *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Ed. fr. Payot, Paris, 1929.
128. ROSCHER W. H., *Ausführliches Lexikon d. Griech. u. Röm. Mythologie*, 1884.
129. ROSE H. J., *A Handbook of Greek Mythology*, Methuen, 1930.
130. ROSE V., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Teubner, 1886.
131. SAINTYVES P., *Les Vierges Mères*, Paris, 1908.
132. SHEAR T. L., *American Journal of Archaeology*, 1931.
133. SCHMIDT W., *The Origin and Growth of Religion*, Methuen, 1931.
134. SCHMIDT-STAHLIN W., VON CHRIST'S, *Geschichte der Griechischen Literatur*, 6e Aufl. unter Mitwirkung von O. STAHLIN u. W. SCHMIDT, Munich, 1920.
135. SCHOLL R., The Orphic Hymns, *Satura Philologica H. Sauppio oblecta*, Berlin, 1879, pp. 176 et suiv.
136. SCHUHL P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.
137. SELTMAN C. T., *Greek Coins*, Methuen, 1933.
138. TARN W. W., *La Civilisation hellénistique*, éd. fr., Payot, Paris, 1930.
139. TARN W. W., Alexander the Great and the Unity of Mankind, *Proc. Brit. Acad.*, 19 (1933).
140. TAYLOR A. E., *Plato, The Man and his Work*, Methuen, 1926.
141. VAN ESSEN C. C., *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb-paintings Exist ?* Amsterdam, 1927.
142. VAN LIEMPT L., *De vocabulario hymnorum Orphicorum atque aetate*, Purmerend, 1930.
143. WENDLAND P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum*, Tübingen, 3e éd., 1912.
144. WIEGANG Th. et SCHRADER H., *Priene*, 1904.
145. *Wiener Vorlegeblätter* (dates diverses).
146. WILAMOWITZ-MOELLENDORF u. VON, *Homerische Untersuchungen*, vol. 7 des *Philologische Untersuchungen*, éd. KIESSLING et WILAMOWITZ, Berlin, 1884.
147. WILAMOWITZ-MOELLENDORF u. VON, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin (vol. I), 1931 (vol. II), 1932.
148. WINKLER A., Die Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, *Breslauer philol. Abhandl.*, Bd. 3, Heft 5, 1888.
149. WULFF O., *Altchristliche Bildwerke*, I (1909).
150. WUNSCH R., *Antike Fluchtafeln*, Bonn, 1912 (*Kleine Texte*).
151. ZIEBARTH E., *Aus der antiken Schule*, Bonn, 1913 (*Kleine Texte*).

Supplément bibliographique

(On trouvera d'autres références dans les notes du Supplément.)

Il sera bon de noter les critiques du présent ouvrage par :

A. J. Festugière dans *Rev. Ét. Gr.*, 1936, 306.
Ch. Picard dans *Rev. Arch.*, 1936, 224.
A. Boulanger dans *Rev. Ét. Anc.*, 1937, 45.
O. Kern dans *Gnomon*, 1935, 473.
H. J. Rose dans *J. H. S.*, 1935, 260.
O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. II (1935), ch. V (*Orakel, Wundermänner, Theologen*), vol. III (1938).
M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I (Munich, 1941), iv, 4 (*Der Orphizismus und verwandte Strömungen*) ; vol. II (1950).
Pauly-Wissowa, etc., *Realencyclopädie* : articles sur *Die orphischen* (Kern) (XVI, 1935, 1279), *Orpheus* (K. Ziegler) (XVIII, 35e demi-vol., 1er tiers, 1942, 1321).
M. P. Nilsson, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *Harv. Th. Rev.*, 1935, 181.
A. Krueger, *Quaestiones Orphicae*, Halle, 1934, et Zur orphischen Dodekaeteris, *Hermès*, 1938, 127.
W. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Halle, 1933.
R. Delbrueck et W. Vollgraff, An Orphic Bowl, *J. H. S.*, 1934, 129. (Sur ce sujet, cf. aussi M. P. Nilsson, *Gesch Gr. Rel.*, II, 411.)
A. J. Festugière dans *Rev. Biblique*, 1935, 192 (Les Mystères de Dionysos), 366 (L'Orphisme et la Légende de Zagreus).
R. Pettazoni, *La Confessione dei Peccati*, 11, vol. III (Bologne, 1936), ch. XV, 2 : Orfismo (La confession comme élément de l'Orphisme)
K. Kerenyi, *Pythagoras und Orpheus*, Berlin, 1937.
P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs* (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 144, 1937) première partie : incantations orphiques et pythagoriciennes.
M. Tierney, The Mysteries and the Oresteia, *J. H. S.*, 1937, II.
H. W. Thomas, Munich, 1938.
I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Presse de l'Univ. de Californie, 1941. (La seule étude complète sur l'Orphisme : montre beaucoup plus de scepticisme que le présent ouvrage.)
I. M. Linforth, *Soul and Sieve in Plato's Gorgias*, Presse de l'Univ. de Californie, 1944.

SUPPLÉMENT GÉNÉRAL AUX NOTES

(se rapportant aux astérisques *)

Pages

22 Comme le fait remarquer H. J. Rose (*J. H. S.*, 1935, 260) λέγει δέ που καὶ 'Ορφεύς (Platon, *Cratyle*, 402 *b*) ne signifie sans doute pas : « Orphée dit quelque part », mais : « N'est-ce pas Orphée qui dit.... » ?

25 Dire que le terme ἱέροὶ λόγοι est fréquent chez Platon est une exagération, mais si nous y comprenons le terme παλαιοὶ λόγοι on en trouve nombre d'exemples. Cf. *Phédon*, 70 *c* ; *Lois*, 715 *e*.

32 Il faut y ajouter, comme image possible d'Orphée, une tête en basalte représentant un joueur de lyre (à Munich), qui est peut-être Orphée, dédiée par Micythos, sculpteur : Dionysos (v[e] siècle avant J.-C.). Voir L. Curtius, dans *Rev. Arch.*, 1936, 1, 246, et Ch. Picard, dans *Rev. Arch.*, 1936, II, 224.

32 « Trésor de Sicyone » — « Pas le trésor de Sicyone, mais le monoptère sicyonien antérieur. » : cf. Picard, dans *Rev. Arch.*, 1936II, 224.

38 (Pl. 2). Sculpture provenant de Delphes montrant Orphée avec le navire Argo, VI[e] siècle ? Cf. Picard, dans *Rev. Arch.*, 1936, II, 224.

42 A propos d'Eurydice, cf. J. Heurgon, Orphée et Eurydice avant Virgile, *Mél. d'Arch. et d'Hist. de l'École française de Rome* (1932), p. 6 ; Nilsson, Early Orphism, etc., *Harv. Th. Rev.*, 1935, 189.

47 Sur l'oracle de la tête coupée, cf. W. Deonna, Orphée et l'oracle de la tête coupée, *Rev. Ét. Gr.*, 1924, pp. 44 et suiv. ; H. W. Parke, *Hist. of the Delphic oracle*, Blackwell, 1939, 351.

62 Sur les tatouages des femmes thraces, cf. les Δισσοὶ λόγοι (Diels-Kranz, *F. der V.*, 5, II, 408, ligne 14 : τοῖς δὲ Θραιξὶ κόσμος τὰς κορὰς στίζεσθαι . τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τῷ ἀδικέοντι.

79 Pour le *kylix* mentionné au n° IX, cf. Picard (*Rev. Arch.*, 1936, II, 224) nous renvoie à H. Philippart, *Coupes attiques à fond blanc* (1936), n° 33, mais est en accord avec mon texte, contre Philippart, et dit que l'arme est une hache à deux tranchants.

81 Eurydice est aussi le nom de la femme de Créon dans l'*Antigone* de Sophocle, et Pauly-Wissowa, *Realenc.*, VI, 1325, mentionne plusieurs autres exemples mythologiques de ce nom.

82 Encore une étymologie ! Linforth (*Arts of Orpheus*, p. 23) propose un mouton sauvage, d'après l'analogie de ὄναγρος.

103 Sur les affinités de Zrvān avec la mythologie grecque, cf. A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, *Harv. Th. Rev.*, 1934, p. 53.

110 ὑπηνέμιον, cf. l'emploi de ἀνεμιᾶιον dans Platon, *Théétète*, 151 *e*.

111 Wilamowitz, quelque peu arbitrairement, nie que les Tritopatores aient été des génies du vent (*Der Glaube*, I, 266). Pour une discussion approfondie avec preuves à l'appui, cf. Cook, *Zeus*, III, 1940, p. 112.

115 (Éléments anatoliens dans l'Orphisme). Touchant la croyance orphique sur le sort de l'âme après la mort (ch. V), il est peut-être opportun de citer l'opinion de Sir William Ramsay que la déification des morts était une coutume anatolienne, ce qui semble prouvé par la ressemblance étroite des formules dédicatoires et funéraires. Voir Ramsay, *Studies in the... Eastern Roman provinces* (Aberdeen, 1906), p. 237 : « La vieille coutume anatolienne touchant les morts déifiés, et les pierres tombales comme étant en elles-mêmes une dédicace au dieu. En Grèce, au contraire, les offrandes votives ou dédicatoires étaient tout à fait distinctes des pierres tombales. » Cf. J. G. C. Anderson, dans *J. H. S.*, 1899, 127.

130 WILAMOWITZ (*Glaube*, I, 250) ne fait aucune allusion à la théorie qui veut que Zagreus soit rattaché au Mont Zagron et retient l'étymologie de ἀγρεύς comme étant l'étymologie initiale. Il approuve (*ib.*, note 1) la restitution par HERMANN d'un vers d'ESCHYLE selon lequel Zagreus est fils de ὁ πολύξενος.

141 Sur les Cabires en général, voir maintenant Bengt HEMBERG, *Die Kabiren* (Upsala, 1950). O. KERN réunit des documents pour leur origine anatolienne (phrygienne) dans *Rel. d. Gr.*, I, 1926, 235 ; E. LAPALUS a écrit un article sur les vases montrant des Cabires dans *Rev. Arch.*, 1935, 8.

148 Sur les Lénéennes, voir M. TIERNEY, The Parodos in Aristophanes Frogs, *Proc. R. Irish Acad.*, 1935, p. 199. Contre la théorie de A. B. COOK sur l'origine de la tragédie attique, voir A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford, 1927), p. 208.

153 Il est inexact, et c'est une erreur regrettable, de dire que le lieu du rapt de Perséphone est déjà la Sicile dans l'*Hymne homérique à Déméter*. Cf. E. A. FREEMAN, *Hist. of Sicily*, vol. I, 1891, p. 175 ; sur ce paragraphe, cf. M. P. NILSSON, Die Eleusinischen Gottheiten, *Arch. f. Religionwiss.* 1935, p. 79, surtout p. 88.

155 Pour des passages concernant Baubo dans la littérature moderne, *Gesch. gr. Rel.*, I, 1941, p. 110, note 4.

163 Note 17 (L'âme faite d'air). Démocrite aussi peut être cité comme souscrivant à cette théorie (cf. ARISTOTE, *De resp.*, 4, 472 *a*, 7).

165 Note 40. Sur les Courètes, voir mon ouvrage *The Greeks and their Gods* (1952), p. 42, note 49-3.

173 Sur Éleusis, voir surtout NILSSON dans l'ouvrage déjà cité plus haut.

176 Sur l'objection de LINFORTH concernant l'attribution de soma-séma aux Orphiques, voir son livre *Arts of Orpheus*, 1941, p. 147, et mon propre ouvrage *The Greeks and their Gods*, p. 311, note 3.

178 « Pas seulement des individus mais des cités. » Il n'était pas rare que des cités entières fussent soumises à des purifications : les exemples (cités par A. J. FESTUGIÈRE dans la *Rev. Ét. Gr.*, 1936, p. 197) sont : Athènes: (par EPIMÉNIDE ; PLATON, *Lois*, I, 642 *d* ; ARISTOTE, *Ath. Pol.*, I ; Halos en Thessalie : HÉRODOTE, VII, p. 197 (par le sacrifice d'Athènes) ; Délos : THUCYDIDE, III, 104.

183 « Quelque date incertaine.... » La première mention des Danaïdes et de leur supplice dans la littérature se trouve dans l'*Axiochos*, PLATON, 371 *e*, et dans l'art sur des vases à scènes des Enfers provenant d'Apulie et datant de la seconde moitié du IVe siècle avant J.-C. COOK, *Zeus*, vol. III, 1940, p. 369, sur ces vases, voir dans le présent ouvrage l'appendice du ch. V.

200 Pour l'individualité d'Eubouleus, cf. NILSSON, *Arch. f. Religionswiss.*, 1935, p. 84 (la triade θεός, θέα et Eubouleus sur des monuments d'Éleusis).

201 Sur le stéphanos, cf. A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, The Wheel and the Crown, *Class. Rev.*, 1945, p. 52.

203 Sur la formule δεσποίνας ὑπὸ κόλπον, voir A. J. FESTUGIÈRE, *Rev. Biblique*, 1935, p. 371, note 9, et p. 381.

204 Sur la question de savoir si le choix pour la réincarnation est une idée de PLATON, cf. STETTNER, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, 1934, pp. 37 et 40, avec des notes consignant d'autres opinions.

206 Aux passages d'EURIPIDE il faut ajouter (*Suppl.*, 533 et sqq.) : πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν.

207 Sur *manes* dans VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 773, voir la note de HEADLAM dans *Agam.* (ESCHYLE), v. 1663 (cf. G. THOMSON, *Oresteia*, 1938, vol. II, p. 157, où il est dit que ce mot rend assez peu clairement le mot grec δαίμων.

212 Sur le τετρημένος πίθος de la peinture sur vase, voir aussi COOK, *Zeus*, III, 1940, p. 422.

213 Note 4. Peut-être est-il intéressant de noter à propos du penchant orphique pour les étymologies que VERRALL remarque : « L'art d'interpréter les ὀνόματα semble avoit été d'origine sicilienne » (éd. d'ESCHYLE, *Agamemnon*, 1889, p. 84. VERRALL se réfère au *Journal de Philologie*, IX, p. 197).

214 Sur δανάκης, voir COOK, *Zeus*, III, p. 362, note 2. Des exemples de *refrigerium* sont réunis par G. VON LEEUW, dans *Mnémosyne*, 1935, p. 125. Voir aussi R. PARROT, Le *refrigerium* dans l'au-delà, *Rev. Hist. Rel.*, 1936 et 1937 ; E. R. GOODNOUGH, dans *Journ. bibl. Lit.*, 1938, p. 104 ; C. MAROT, *Refrigerium* (*Acta litt. et scient. reg. Univ. Hungarienses*), Szeged, 1937 (en hongrois et en allemand). Au canon de la messe (liturgie catholique romaine) le prêtre demande chaque jour pour les chrétiens défunts « *locum refrigerii, lucis et paci* » (A. O. NOCK, *Class. Rev.*, 1938, p. 146.)

219 M. TIERNEY a fait un article sur le caractère d'Hippolyte vu comme un Orphique dans *Proc. R. Irish Acad.*, 1937 (The Hippolytus of Euripides). D. W. LUCAS, Hippolytus, *Class. Quart.*, 1946, p. 65, pense qu'EURIPIDE (*Hipp.*, 952 et suiv.) ne veut pas impliquer qu'Hippolyte soit devenu orphique ; le sens du reproche serait ainsi : « Tu es un tel hypocrite que tu peux aussi bien continuer tout à fait et devenir un de ces maîtres imposteurs que sont les Orphiques » (cette interprétation semble très probable).

224 Sur le sens de τελετή, cf. H. BOLKESTEIN, Theophrasts Charakter des Deisidaimons als religionsgeschichtliche Urkunde, *Rel. Vers. und Vorarb.*, XXI, 2, 1929, p. 52.

232 S. H. HOOKE (*Origins of Early Semitic ritual*, 1938, p. 35) rattache la formule du « chevreau » etc. au rite cananéen, de faire bouillir un chevreau dans du lait. Ce rapprochement ne me semble pas concluant.

250 Sur Héraclite, voir H. LEISEGANG, Philosophie als Mysterien, *Festschrift* de Pologne (1932), p. 245 ; P. M. SCHUHL, *La formation de la pensée grecque*, 1934, pp. 278 à 284 ; O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit* (1935) ; W. RATHMANN, *Quaest. Pyth. Orph.*, 1933, p. 88. L'ouvrage de GIGON est utile à lire ainsi que les critiques, comme celle de W. HAMILTON, dans *Class. Rev.*, 1935, p. 133 ; H. CHERNISS, dans *Ann. J. Philol.*, 1935, p. 414 : W. BROCKER, dans *Gnomon*, 1937, p. 530.

257 J. DÖRFLER, *Die Eleater und die Orphiker* (Prog. Freistadt, 1911) est à noter ainsi que les vues de WILAMOWITZ (*S. B. der Berliner Akad.*, 1929, p. 626) sur Empédocle. Cf. aussi W. KRANZ, dans *Hermès*, 1935, p. 111, sur Empédocle et les Orphiques. Le récent ouvrage de KRANZ est intéressant : *Empedocle*, Zurich, 1950.

275 A propos des *Conceptions de l'enthousiasme* de DELATTE, et touchant Héraclite, voit les critiques de W. HAMILTON dans *Class. Rev.*, 1935, 17.

276 Concernant la date du discours contre Aristogiton, cf. aussi A. DIETERICH, *Nekya*, 1893, p. 139, qui voit dans ce discours des traces très nettes de Stoïcisme ; SCHLAFKE, *De Demosth, quae dicitur adv. Arist. orat.* (Diss. Gryphismald, 1913), fait remonter ce discours à la période de Démosthène lui-même (W. RATHMANN, *Quaest. Pyth. Orph. Emped.*, p. 12, note 16).

281 Sur l'Orphisme aux temps romains, cf. les remarques de NILSSON dans *Gesch. Gr. Rel.*, vol. II, 1950, p. 410.

283 Sur le syncrétisme orphique et mithriaque, voir la dédicace romaine qui confond explicitement Mithra et Phanès (Διὶ Ἡλίῳ, Μίθρᾳ Φάνητι). Cf. CUMONT, dans la *Rev. Hist. Rel.*, 1934, p. 63, et NILSSON, dans *Gesch. Gr. Rel.*, II, p. 411, note 1.

285 Au sujet des *Hymnes orphiques*, cf. une discussion complète par R. KEYDELL dans PAULY-WISSOWA etc., *Realenc.*, 36e demi-vol., 1er tiers, 1942, p. 1321, édité maintenant par W. QUANDT, *Orphéi Hymni*, 1941.

289 M. Tierney paraît rattacher l'épithète εὐαστήρ à ἀστήρ, étoile (The Parodos in Aristophanes, *Frogs. Proc. R. I. A.*, p. 214). Cela paraît improbable.

295 Dans sa revue du présent ouvrage dans *Gnomon*, 1935, p. 476, Kern se rétracte et dit être convaincu par les opinions expertes de J. Reil et R. Zahn (Ἄγγελος, *Arch. f. neuest Zeitgesch. und Kulturkunde*, 1926, p. 62 sq.) que la pierre précieuse ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC est un faux.

302 Cf. aussi A. D. Nock, *Herodotus*, II, 81, dans *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932.

302 Pour le relief de Modène, voir maintenant Nilsson, The Syncretistic Relief at Modena, *Symbolae Osloenses*, fasc. 24, 1945, *Gesch. Gr. Rel.*, II, 479, note 5 ; ses références sur la littérature ancienne sont plus complètes que les miennes.

INDEX GÉNÉRAL

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre V

Chapitre VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

SUPPLÉMENTS

Imprimerie TAFFIN-LEFORT, à Lille (France). — 26-4-55.
Dépôt légal : 2e trim. 1956. *Imprimé en France*